التنبؤ بالفشل وتصحيح المسار التعليمي
قراءة في النموذج السوسيو معرفي للدافعية للتعلم

فريد بوقريرس،
جامعة معسكر.

ملخص:

تناولت العديد من الدراسات مسألة الدافعية للتعلم بهدف فهم هذه الظاهرة، ثم التمكن من استغلال نتائج تلك الدراسات لتقديم نماذج عملية لمساعدة المتعلمين على تجاوز الآثار السلبية الناتجة عن ضعف الدافعية للتعلم والتي تقود في أغلب الأحيان إلى ترك المدرسة (le décrochage scolaire) . للتغلب على ظاهرة تقهقر دافعية المتعلمين للعمل المدرسي كان لزاما على البحث في هذا الميدان أن يأخذ توجها جديدا، وهو التوجه التنبؤي بهذه الظاهرة؛ لأن التجربة أكدت أن التدخل المتأخر لمعالجة آثار تناقص دافعية المتعلمين غير مجدي. أعطت المقاربة السوسيو معرفية من خلال الفهم الجديد لمسألة الدافعية ما يشبه بصيص الأمل للمهتمين بميدان التربية والتعليم للتمكن من وضع نماذج تنبؤية لمسالة تناقص الدافعية ومن ثم إمكانية التدخل المبكر لمعالجة المسببات الحقيقية لظاهرة التخلي عن التمدرس. وهي النظرة التي سيتم عرضها في هذا المقال.

مقدمة:

يمثل التخلي عن الدراسة بالنسبة للفرد حدثا بالغ الأهمية، بحيث يؤثر بشكل سلبي على مستقبله، لكنه يمثل أيضا مؤشرا عن فشل النظام التربوي والاجتماعي؛ لهذا أعتبر التنبؤ بظاهرة الفشل المدرسي والتسرب من المدرسة قبل حدوثهما ذو أهمية كبيرة على المستوى التربوي والاجتماعي. التنبؤ بالمسار التعليمي للمتعلمين ليس مطلبا جديدا، بل إنه قديم ويرجع إلى البدايات الأولى لفهم السلوك البشري فهما علميا، يتجلى ذلك في مختلف النظريات التي حاولت وضع نماذج علمية لفهم دوافع السلوك؛ أي الإجابة عن السؤال: لماذا يسلك الفرد سلوكا معينا في موقف معين وبطريقة معينة؟

التجديد في دراسة دوافع السلوك أو ما سمي بعلم النفس الدافعية (psychologie de la motivation) حملته المقاربة المعرفية والسوسيو معرفية. حيث نظرت إلى الإنسان ككائن فاعل وليس كمجرد مستجيب لمجموعة من الحتميات الفسيولوجية والبيئية، كما أنها أعطت للجانب المعرفي دورا أساسيا في عمل آليات السلوك واعتبرت الدافعية كمركب ديناميكي يتحكم فيه

الإدراك والتصورات التي يكونها الفرد عن نفسه وعن محيطه في إطار تفاعله مع ذلك المحيط (Nuttin, 1985 :202) .

يذكر فانوي Fanouillet (1995) في إطار عرضه لمسار تطور البحث في ميدان الدافعية أن التوجه المعرفي أعطى دفعا جديدا للبحث ، حيث فتح المجال واسعا لظهور العديد من المقاربات (122 :1995) . كما أن مسلمات التوجه السوسيو معرفي تتناسب بشكل كبير وفعال مع ميدان التربية والتعليم، عكس المقاربات الأخرى التي ذهبت للبحث في القوى الفطرية أو الفسيولوجية المحركة للسلوك البشري، كالغرائز أو التوازن الداخلي.

التطور الكبير الذي عرفه البحث في علم النفس الدافعية في ظل المقاربات السوسيو معرفية وتراكم الدراسات في السياق نفسه، جعل الكثير من الباحثين يطمحون لفهم آلية عمل الدافعية البشرية، وبالتالي وضع نماذج تنبؤية لسلوك الفرد المستقبلي خاصة في ميدان التعلم.

سيتم من خلال هذا النص التعرض لأهم الأعمال البحثية التي تناولت مسألة تطور الدافعية للتعلم خلال الطفولة والمراهقة، خاصة منها التي حاولت أن تضع نماذج تنبؤية للإجابة عن التساؤل التالي: هل يمكن التنبؤ بمسار تطور دافعية المتعلم نحو التعلم ؟ ثم هل يمكن التدخل لتصحيح ذلك المسار؟

مفهوم الدافعية في إطار المقاربة السوسيو معرفية :

تعتبر مسألة تعريف الدافعية من الأمور الأكثر صعوبة في ميدان علم النفس الدافعية، وذلك لتعدد النظريات والمقاربات والمفاهيم التي أنتجها البحث، حتى أن أهم الباحثين في هذا الموضوع يشيرون في مؤلفاتهم لهذه المسألة (Nttin,1985) (Fanouillet,1995) (vallerand et Thill,1993) (Lieury et Fenouillet,1997) (Fanouillet,2003). يمكننا في هذا الإطار الإشارة إلى أن فانوي Fanouillet (2009) قد أحصى ما يزيد عن مئة مفهوم مرتبط بهذه النظريات أو يشكل مدخلا لنظرية في علم النفس الدافعية. تقودنا هذه الحقيقة للتأكيد على مدى صعوبة إيجاد تعريف للدافعية للتعلم وكذلك إلى ضرورة تبني توجها علميا محددا للبحث في هذه الظاهرة.

لذلك سيتم الاكتفاء بتقديم تعريف في إطار المقاربات السوسيو معرفية باعتبار أنها المسؤولة عن هذا البعد الجديد الذي أخذته مسألة الدافعية. فإذا أخذنا التعريف المقترح من طرف فيو Viau فإن الدافعية هي : " *حالة ديناميكية ترتكز على إدراك المتعلم لنفسه ولمحيطه، هذه الإدراكات هي التي تدفع المتعلم لاختيار نشاط ما ثم الإقبال على إنجازه والإصرار على ذلك لبلوغ الهدف الذي يصبو إليه*" (Viau, R. 2000 :05) (Viau R, 1994 : 13) .

يعطي هذا التعريف أهمية كبيرة لإدراك الفرد، حيث يعتبر المحرك الأساسي للسلوك. تعتبر هذه الفكرة بمثابة المسلمة أو العامل المشترك بين مختلف المقاربات السوسيو معرفية.

إن الشيء الذي يبدو أكيدا من خلال ما أظهرته هذه المقاربة هو أن للدافعية أبعادا متعددة، ترتبط بشكل كبير مع جوانب عدة من الحياة العاطفية والمعرفية للأفراد " عواطفهم ومعتقداتهم الشخصية ومعرفتهم بحقيقة تصرفاتهم وببنية هويتهم " (Boekaerts,2002)، كما ترتبط أيضا بمسارهم التعليمي ومعاشهم المدرسي (Janosz,2000 :60).

دفعت هذه الحقيقة على ما يبدو الكثير من الباحثين للاهتمام بهذه الجوانب المتعددة لفهم الدافعية بصفة عامة والدافعية للتعلم بوجه خاص، وذلك في إطار المقاربة السوسيو معرفية التي تنطلق من التسليم بأن الظواهر النفسية ناتجة عن التفاعل المستمر والمتبادل بين سلوك الفرد ومميزاته الشخصية والمحيط الفيزيائي والاجتماعي الذي تتطور فيه شخصيته. هذا ما جعل باندورا Bandura (1986) يعتبر دافعية الفرد سبب ونتيجة لسلوكه ولفهمه للمحيط، حيث تمثل آلية معقدة في تطور مستمر مما يصعب فصل عناصرها، ويحتم علينا فهمها في تداخلها (in Carré et fenouillet,2009 :20) .

يمكننا القول هنا أن المقاربة السوسيو معرفية فتحت المجال واسعا للبحث في الدافعية للتعلم اعتمادا على المسلمة الرئيسية التي تمثل نقطة الالتقاء بين مختلف الباحثين في هذا التوجه؛ والمتمثلة في كون السلوك هو نتيجة لإدراكنا لأنفسنا ولمحيطنا. بسبب تعدد هذه الإدراكات والمعتقدات تعددت البحوث والنظريات. كما عرفت المحددات الأساسية للدافعية تعددا كبيرا، حيث شكلت مجموعة من الإدراكات محور اهتمام الباحثين. نذكر منها:

-الإحساس بالكفاءة أو عدم الكفاءة، الإحساس بالضبط الخارجي أو الضبط الذاتي. هذه الإدراكات أنتجت ما سمي بالدافعية الداخلية والدافعية الخارجية ونظرية الضبط الذاتي (Vallerand et Thill,1993).

الإرادة للتعلم والاهتمام بمادة تعليمية بعينها، والإحساس بالكفاءة والفاعلية الذاتية المدركة (Bouffard* et al ;2006) .

جاذبية المدرسة في نظر المتعلم والأهداف المحركة لهذا الأخير، وهي الإدراكات المرتبطة بنظرية أهداف الكفاءة (Cosnfroy,2004) .

أهمية المدرسة في نظر المتعلم ودورها في تحقيق أهداف الحياة المستقبلية، وترتبط هذه المعتقدات أو التصورات بما سمي بنظرية الأهداف الاجتماعية (Charlot et al ,1992) .

الدافعية إذا هي مركب ديناميكي يشمل مجموعة من الأجزاء أو المحددات الداخلية التي ترتبط أساسا بالإدراك والتصورات والمعتقدات

الشخصية، وكذلك بمجموعة من المؤشرات الخارجية التي ترتبط بسلوك الفرد ونتائج ذلك السلوك في المحيط .

انطلاقا من هذا الفهم للدافعية للتعلم الذي تتفق حوله جل المقاربات السوسيو معرفية؛ أصبح من الممكن الحديث عن التنبؤ بمسارها التطوري، وبالتالي التنبؤ بالمتعلمين المعرضين للفشل المدرسي وكذلك معرفة أو تشخيص مواطن الخلل لديهم باكرا. الشيء الذي يعطي فرصة للتدخل المبكر وبالتالي تصحيح المسار التعليمي بشكل فعال ومجدي .

لكن قبل التطرق لكيفية استغلال نتائج الدراسات السوسيو معرفية التي أعطت الأدلة حول إمكانية التنبؤ بالمسار التطوري لدافعية المتعلمين، يجب الإشارة لظاهرة أخرى مرتبطة بهذا الموضوع ارتباطا منهجيا هي ظاهرة انخفاض مستوى الدافعية للتعلم مع تقدم العمر؛ لأن هذه الظاهرة هي التي تعطي المبرر المنهجي للبحث في مسار تطور الدافعية للتعلم ومن دونها يصبح البحث بدون معنا؛ لهذا كان لزاما علينا التعريف بهذه الظاهرة وبمستوى تواجدها قبل التطرق لإمكانية التنبؤ بها.

ظاهرة انخفاض مستوى الدافعية مع تقدم العمر:

تجدر الإشارة قبل التطرق لهذه الدراسات أنها أجريت كلها في أوربا وأمريكا، حيث لم يتم الحصول في حدود مطالعتنا على أي دراسة تتعرض لهذه الظاهرة في بيئتنا التعليمية (الجزائرية). أظهرت هذه الدراسات أن الدافعية للتعلم تتناقص مع تقدم العمر. حيث توصلت بوفارد Bouffard ومجموعة من الباحثين إلى أن الدافعية تعرف تناقصا منذ السنوات الأولى للتمدرس، كما سجلت أيضا فروقا دالة بين الذكور والإناث في مختلف المواد التعليمية، فبالنسبة للقراءة يعرف الذكور والإناث تناقصا في دافعيتهم الداخلية بداية من السنة الثانية والثالثة من تمدرسهم، بينما سجلت تناقصا مسبقا في الدافعية الداخلية للإناث في تعلم الرياضيات مقارنة بالذكور(Bouffard et al,2003).

التناقص الأكثر خطورة سجل في المراحل الانتقالية، خاصة في مرحلة الانتقال من التعليم المتوسط إلى التعليم الثانوي. أظهرت الدراسة التي أجراها جوتفريد Gottfried ومجموعة من الباحثين أن التناقص في دافعية المتعلمين يصل إلى الذروة في سن (16- 17 سنة)؛ أي في مرحلة متقدمة من المراهقة (in Jean-Luc Gurtner et al,2006 :23). يمكن الذهاب أبعد من ذلك حسب بونوا Benoit، حيث اعتبر هذا التناقص عملية أو حالة طبيعية تميز الدافعية للتعلم؛ أي تميز كل المتعلمين على اختلاف مستوياتهم وظروفهم النفسية والاجتماعية، حيث تبرز هذه الظاهرة عند المتعلمين الذين تبلغ معهم مبلغا كبيرا فيسهل ملاحظتها (Benoit,2006 : 6-8)

يصبح من الضروري في هذا المقام أن نطرح السؤال التالي : لماذا تتناقص دافعية المتعلمين مع تقدمهم في العمر؟

يبدوأن الكثير من الباحثين يربطون هذه الظاهرة بالتطور في إدراك المتعلم ؛ وبالتالي في التفسيرات التي يقدمها لما يحدث معه وفي محيطه، حيث تصبح هذه التفسيرات مع تقدم العمر أكثر موضوعية خاصة في ما يخص قدراتهم وكفاءتهم، وهو ما يشير إليه ويجفيلد Wigfield (1997) ومجموعة من الباحثين بقوله : " ...*إن الأطفال في بداية مسارهم التعليمي عادة ما يقدرون أنفسهم وقدراتهم أكثر من اللازم، لكننا لا نلبث أن نسجل تناقصا في مستوى تقدير الأطفال لأنفسهم مع تقدمهم في العمر*" (in. Thill,1999 :63)

التعديل المستمر للوظائف المعرفية للأطفال مع تقدمهم في العمر، خاصة نمو قدرتهم للتفريق أو التميز بين الجهد والقدرة كعوامل للنجاح في المدرسة، اعتبرت من بين الأسباب المفسرة لتناقص الإحساس بالكفاءة هذا ما تؤكده أيضا دراسة نيكلس وبتاسنيك وميتاتل Nicholls ,Patashnick et Mittatel التي توصلت إلى أن 97% من التلاميذ قبل سن المراهقة؛ أي في مرحلة الطفولة يفضلون أن ينظر إليهم من طرف معلميهم على أنهم تلاميذ مجتهدون ويعملون بجد من أن ينظر إليهم على أنهم موهوبون ويملكون قدرات عالية، بينما نجد أن الأطفال في سن المراهقة يفضلون العكس (in Thill, 1999 :56) .

لكن هل يشكل هذا التطور في إدراك الأطفال الذي ينجر عنه تناقص في دافعيتهم للعمل المدرسي خطورة حقيقية على مستقبلهم التعليمي؟

إن الشيء الذي يهم في حديثنا عن مسألة التناقص في دافعية المتعلمين هوالتمكن من التنبؤ بالأطفال الذين سيتخلون عن المدرسة. يبدو بديهيا أن كل الأطفال تعرف دافعيتهم تناقصا خلال المسار التعليمي، لكن لا يمثل هذا التناقص خطرا على كل المتعلمين ولا يعني بالضرورة التخلي عن الدراسة مستقبلا. لا يحدث ذلك إلا عندما يتجاوز التناقص في الدافعية حدودا معينة يصل فيها إلى ما يمكن أن نسميه - نقطة اللارجوع - والتي تعني التخلي عن التعلم بصورة نهائية. الدراسات التي أجريت للإجابة عن التساؤلات المطروحة حول أسباب التخلي عن الدراسة حسب جونوسز Janosz تباينت بين العوامل البيئية المؤسساتية والعوامل الشخصية، لكنه يرى أن العوامل الشخصية كالإخفاق المستمر والتأخر المدرسي والمشاكل العلائقية والعادات السيئة ؛ تمثل الأسباب الأكثر تأثيرا (Janosz et al,1997) .

تبدو هذه الأسباب منطقية وقد أثبتت الدراسات أثرها في تخلي المتعلمين عن الدراسة، غير أننا لا يمكن أن نفهم حقا ما يدفع الطفل لترك مقعد الدراسة إلا إذا تمكنا من فهم في ما تؤثر الأسباب الشخصية - السابقة الذكر- حتى تجعل المتعلم يقرر ترك مقعد الدراسة. بالعودة إلى المسلمات

التي يقدمها التوجه السوسيو معرفي نخلص إلى أن هذه الأسباب أو العوامل الشخصية تؤثر بشكل مباشر في إدراك وتصورات المتعلمين. إن هذا التفسير أو بالأحرى هذه الفرضية تنطبق أيضا على الأسباب المؤسساتية أو الاجتماعية. لتوضيح هذه المسألة نأخذ مثلا أحد العوامل الشخصية المفسرة للتخلي عن التمدرس: الإخفاق أو الإخفاق المستمر. كيف يمكن أن يؤثر الإخفاق المستمر على إدراك المتعلم ليصل في النهاية للتخلي عن الدراسة ؟

نجد في الأعمال التي أجريت حول مفهوم العجز المتعلم ما يفسر هذا الأثر.الفرد الذي يتعرض للإخفاق المستمر يدرك مع مرور الوقت أن محاولاته غير مجدية؛ أي أنه لا يملك القدرات والكفاءات اللازمة لمواجهة الموقف، يؤدي هذا التصور إلى تجنب الموقف كلية وعدم المحاولة قد يعني عدم الرغبة في تعزيز الإحساس بعدم الكفاءة (Lieury , et al,1997) (Nuttin,1985).

من السهل جدا التنبؤ بالمتعلم الذي يحصل على نتائج سيئة في المدرسة أو الذي يعاني ظروف اجتماعية أو عائلية صعبة بأنه معرض لترك المدرسة، لكن يبقى من الصعب جدا التنبؤ بالمتعلمين الذين سيتخلون عن الدراسة ولا يظهرون أيا من العوامل السابقة.

فهل يمكن إذا التنبؤ بالمسار التطوري للدافعية عند المتعلمين؟ ومن ثم التنبؤ بالمتعلمين الأكثر عرضة للتخلي عن الدراسة؟

التنبؤ بالمسار التطوري للدافعية للتعلم:

يصبح من الصعب حتى لا نقول مستحيلا تصحيح الوضع عند المتعلم الذي وصلت دافعيته للتعلم إلى مستوى ضعيف جدا وهو الشيء الذي يترتب عنه عادة التخلي عن الدراسة. في هذه الحالة لا يمكننا سوى التخفيف من الآثار التي قد تسببها هذه الظاهرة على الفرد، في حين لا يمكن معالجة هذه المشكلة إلا بالتنبؤ بحدوثها، ولا يمكن التنبؤ بحدوثها إلا إذا توفرت المؤشرات والدلائل القابلة للتشخيص المبكر من أجل معرفة التلاميذ الأكثر عرضة من الناحية المدرسية أو التعليمية للتخلي عن الدراسة وليس من الجانب الاجتماعي فقط .

لكن كيف يمكن الحصول على هذه المؤشرات أو الدلائل؟

اعتمد الباحثون المهتمون بهذا الموضوع على الدراسات والبحوث الطولية للوصول إلى تحديد أكبر قدر ممكن من المتغيرات التي بإمكانها تفسير آلية تطور الدافعية للتعلم خلال المسار التعليمي من الطفولة إلى نهاية مرحلة المراهقة. قامت جيرتنر Gurtner وزملائها في هذا الإطار بدراسة طولية حيث قيست الدافعية للتعلم خمسة مرات خلال سنتين من التمدرس وتم ربط نتائج ذلك القياس بالنتائج المدرسية المحصل عليها من طرف المتعلمين أ نفسهم . توصلت الدراسة إلى تحديد مجموعة من المؤشرات والدلائل التي يمكن من خلالها

التنبؤ بدافعية المتعلم للتعلم إذا قمنا بتتبعها خلال المسار التعليمي . يمكن تلخيصها في النقاط التالية: (in Bouffard, Thérèse et al,2006 :28)

الإحساس بالكفاءة.
الأهمية المدركة للعمل المدرسي .
جاذبية المدرسة في نظر المتعلم.
إرادة التعلم .

إذا كان للمتعلم علاقات اجتماعية جيدة داخل الوسط المدرسي وينظر إلى المدرسة على أنها وسط جذاب يدعم أهدافه التعليمية فهذا يعزز بشكل كبير إحساسه بالكفاءة الشخصية وأهمية العمل المدرسي لديه، مما يجعل إرادته للتعلم تزيد ورغبته في التمدرس كذلك. تعتبر هذه التصورات والمعتقدات المحور الأساسي للدافعية للتعلم.

تقترح الدراسة سابقة الذكر نموذجا تنبؤيا للدافعية للتعلم وهي ليست الدراسة الوحيدة في هذا السياق، فالكثير من النماذج الأخرى اعتمدت على الطريقة نفسها في تحديد الدلائل الأساسية لتوقع المسار المستقبلي للمتعلمين في إطار المقاربة السوسيو معرفية وهو الشيء الذي يبرز أيضا في النموذج الذي يقدمه فيو Viau للدافعية (Viau1994) .

يرى هذا الأخير أن اختيار النشاط والإقبال عليه والإصرار على إنجازه هي مؤشرات سلوكية عن الدافعية للتعلم، أي يعبر عنها المتعلم أثناء تعلمه وأدائه للنشاطات التعليمية. بينما تمثل العوامل الداخلية المتمثلة في إدراك الفرد لنفسه ولمحيطه، المصدر الحقيقي للدافعية للتعلم .

إذا فالتقييم الحقيقي للدافعية يقتضي تقييم تلك المحددات الداخلية التي تشكل أصل الدافعية للتعلم ومصدرها، والتي يمكن أن نلخصها حسب فيو Viau في النقاط الثلاثة الآتية :

- إدراك الفرد لقيمة وأهمية النشاط التعليمي أو المدرسي.
- إدراك الفرد لمدى كفاءته
- إدراك الفرد لمدى تحكمه في النشاطات التعليمية .

اتخذت أعمال Viau كنموذج نظري من طرف العديد من الباحثين للتحقق من تطور الدافعية للتعلم؛ نذكر منها الدراسة التي أجريت من طرف مونارد Mounard (2000) ودراسة ثيري Thirry (2001) ، حاول الباحثون في هذه الدراسات بناء وسائل قياس للدافعية للتعلم، ثم تتبع تطور المكونات الأساسية للدافعية وذلك بهدف التوصل لتحديد المميزات الأساسية أو ما سمي ب : ملمح دافعية المتعلم Profil Motivationnel . ملمح دافعية المتعلم يعطي لنا صورة واضحة عن كيفية عمل آلية الدافعية بصفة عامة، وكيفية عملها عند

كل متعلم على حدا؛ وهوالشيء الذي يسهم بعد المقارنة في فهم المشكلات التي قد يعاني منها المتعلم فهما شموليا كافيا لبناء إستراتيجية تدخل فعالة.

يبدو مما سبق عرضه أن التنبؤ بالمسار التعليمي للمتعلمين قد أصبح ممكنا في الوقت الحالي في ضل المقاربة السوسيومعرفية؛ ولأننا لا نريد أن أقول في نهاية المطاف أن مسألة التنبؤ بالمسار التطوري للدافعية عند المتعلمين قد أصبحت شيء سهلا ويسيرا؛ لأن تعدد وجهات النظر وخاصة في مسألة المحددات الأساسية للدافعية في إطار هذه المقاربة تبقى محط جدل بين المختصين، وعليه لازال العمل جاريا في هذه المسألة للتمكن من تحديد المكونات والمؤشرات الرئيسية التي يمكن من خلالها التنبؤ بالمصير المستقبلي للمتعلمين بأكثر دقة. مع ذلك يمكننا أن نكتفي في هذا المقام بما توصلت إليه هذه البحوث لحد الآن لنطرح سؤالا آخر يبدو ذو أهمية بالغة، ويرهن كل ما سبق التوصل إليه لحد الآن. فإذا كان التنبؤ بالمسار التطوري للدافعية ممكنا؛ فهل التدخل لتصحيح ذلك المسار ممكن أيضا؟

التدخل لإيقاف المسار ألتقهقري للدافعية:

يبدوأن تناقص مستوى الدافعية للتعلم في مرحلة الطفولة والمراهقة ليس حدثا مفاجأ، بل ناجم عن تطور إدراك المتعلم لمسألة التعلم في حد ذاتها؛ أي إدراكه للوسط المدرسي الذي يتأثر بمختلف التجارب التي يتعرض لها المتعلم، لذلك اعتبرت الإجراءات المتخذة للتأثير في إدراك المتعلم للمدرسة وللعمل المدرسي بمثابة الوسائل للحد من تناقص دافعية المتعلمين.

قد يذهب البعض إلى أن تغيير إدراك المتعلم للوسط المدرسي يقتضي تغيير المدرسة في حد ذاتها أو إعادة النظر في النظم التعليمية برمتها، حتى نتمكن من تغيير نظرة المتعلم لها. غير أن الكثير من الدراسات التي أجريت في السياق نفسه (Jaana &Wentzel,1999) و(Filisetti ,Wentzel,& Depret 2006) توصلت إلى اقتراح بعض الإجراءات البسيطة التي لا تتطلب بالضرورة إعادة النظر في النظام التربوي بأكمله. هذه الإجراءات تهدف إلى تغيير نظرة المتعلم للعمل والنشاط في المدرسة، وكذلك لتغيير نظرته لنفسه ولكفاءته ولأهدافه القريبة والبعيدة حسب ما تقتضيه حالة كل متعلم أوكل مرحلة عمرية.

قد لا يسعنا المجال هنا لذكر مختلف هذه الإجراءات الممكنة والمساعدة للتغلب على ظاهرة التناقص في الدافعية للتعلم والتي اعتبرناها في هذا المقال بمثابة الطريق المؤدي للتخلي عن الدراسة ؛ لذلك سيتم الاكتفاء بإعطاء بعض الأمثلة لتوضيح المقصود بهذه الإجراءات.

ترى Jaana &Wentzel (1999) أن اعتقاد المتعلم بأنه على علاقة حميمة (Chaleureuse) بمعلمه يعني بالنسبة له أن المعلم يقف إلى جانبه للتغلب على الصعوبات التي قد تواجهه، يساعد هذا الموقف كثيرا حسب Jaana & Wentzel

الأطفال الذين يظهرون تناقصا في دافعيتهم للعمل المدرسي بسبب توقعهم الفشل، فالخطأ في نظرهم أمام أستاذ يحبهم يختلف عن الخطأ أمام أستاذ لا تربطهم معه سوى العلاقة التعليمية. وهو ما تظهره أيضا دراسة , Filisetti Wentzel, & Depret (2006) . حيث أن العديد من المتعلمين تحركهم أهداف اجتماعية وتضبط سلوكهم داخل المدرسة مثل العلاقة بالمعلم والبحث عن تحسين هذه العلاقة باستمرار، وهو ما يؤكد أن هؤلاء الأطفال أكثر حساسية للعلاقة بالمعلم وتتغير رغبتهم وحبهم للمدرسة وفق تغير علاقتهم بمعلميهم واهتمامهم بهم.

كما أن تحديد أهداف تعليمية مناسبة للمستوى الحقيقي للمتعلم من خلال تعديل إدراكه لمستوى كفاءته، والعمل وفقا لمبدأ التعاون داخل الصف التعليمي بدلا من مبدأ التنافس الذي يدفع المتعلمين عادة للمقارنات بين بعضهم البعض يؤكد ويدعم فكرة أن الذكاء هو المرجع الوحيد للتميز داخل الصف، الشيء الذي يعزز تناقص الدافعية للتعلم عند المتعلمين الذين تظهر عندهم أعراض تناقص إدراكهم لمستوى كفاءتهم . يقدم Thill (1999) في كتابه " الكفاءة والجهد " Compétence et effort " عرضا مفصلا لمختلف الدراسات التي اهتمت بهذه المسألة، كما يعرض أيضا العديد من المقترحات العملية لمعالجة تطور إدراك الفرد لمستوى كفاءته والتي شكلت متغيرات لتلك الدراسات .

إضافة إلى ذلك يمكننا القول أن تعزيز إدراك المتعلم لأهمية المدرسة في تحقيق الأهداف المستقبلية بواسطة تعليمات واضحة ومتكررة قد تساعد المراهقين الذين يظهرون نقصا في اهتمامهم بالعمل المدرسي لاسترجاع إيمانهم واعتقادهم بأهمية المدرسة، وبالتالي الاستمرار فيها وتجنب تركها.

يبدو جليا أنه يمكن الأخذ بهذه الإجراءات دون اللجوء إلى إعادة النظر في النظام التعليمي بأكمله. لكن يجب الإشارة هنا إلى كون مسألة التأثير في إدراك المتعلم ليست مسألة بسيطة، بل إن بعض الدراسات أثبتت عدم جدوى التدخل للتأثير على جانب واحد ومنعزل من تصورات وإدراك المتعلم. تظهر أعمال Covington et Omeliche (1979) هذه الفكرة، حيث حاول الباحثان تشجيع الأطفال الذين يعانون من صعوبة في التعلم على بذل جهد أكبر في تعلمهم. قبول مضاعفة الجهد من طرف الأطفال ضاعف إدراكهم لعدم كفاءتهم، مما أثر سلبا على المردود الدراسي. توصلت الدراسة إلى أن الأطفال يفضلون الظهور على أنهم كسالى بدلا من الظهور على أنهم أغبياء حفاظا على صورة الذات لديهم (in Thill,1999 :63)

تقودنا هذه النتيجة إلى أن التدخل لمعالجة مشكلة تناقص الدافعية للتعلم لا يمكن أن يكون فعالا إلا إذا كان يرتكز على أسس علمية دقيقة؛

أي بمعرفة الملمح الحقيقي لدافعية المتعلم وتحديد طبيعة إدراكه لنفسه وللمحيط. ذلك المحيط (المدرسة بجميع فاعليها) قد يعمل على دعم نفور المتعلم من المدرسة بغير قصد أوبالأحرى عن جهل بطبيعة عمل ديناميكية الدافعية لدى المتعلمين، فتشخيص المشكلات التي يعاني منها المتعلم بطرق علمية من أجل فهم حقيقة ما يعاني منه؛ تعني الإلمام بخصائص المتعلم والإدراك الذي يحكم سلوكه ويحركه اعتمادا على ما توصلت إليه الدراسات العلمية في هذا الإطار (مثل: اعتقاد المتعلم بأنه على علاقة حميمة بمعلمه، تحديد أهداف تعليمية مناسبة للمستوى الحقيقي للمتعلم، إدراك المتعلم لأهمية المدرسة في تحقيق الأهداف المستقبلية...). ثم استغلال تلك المعلومات لمساعدته في التغلب على ما أسميناه بظاهرة تناقص الدافعية للتعلم. كما يستدعي أيضا هذا التدخل على ما يبدوتضافرا للجهود بين مختلف الأطراف الفاعلة في العملية التعليمية لجمع المعلومات اللازمة لفهم حقيقة ما يشكل عائقا أومشكلا بالنسبة للمتعلم، ثم من أجل التدخل لتصحيح المسار التعليمي التعلمي الخاطئ الذي يمثل أصل تلك التصورات أوالمعتقدات التي تسببت حسب الاتجاه السوسيومعرفي في تناقص الإقبال على المدرسة أوالتعلم. إذا أي جهد منعزل وغير منظم لا يمكن أن يكون ذوأثر فعال ومجدي، بل قد يكون أثره معاكسا وسلبيا.

خاتمة:

يمكننا الإشارة إلى أن البحث العلمي – على ما يبدو- قد خطا خطوات كبيرة في ميدان التنبؤ بالمسار التعليمي للمتعلمين في ضل المقاربة السوسيومعرفية، والتدخل لتعديل ذلك المسار، حتى وإن تعددت الآراء في بعض الأحيان حول بعض المسائل، إلا أن المشكلة تكمن في تحويل ما توصل إليه العلم إلى إجراءات عملية في الميدان من طرف العاملين في التربية والتعليم، وكذلك تضافر الجهود وفق نظرة علمية لإيجاد حلول لهذه المشكلة، بعيدا عن الارتجال والمحاولات المنعزلة. تقودنا هذه النتيجة إلى اقتراح العمل على تطوير استراتيجيات واضحة مبنية على أسس علمية تقدم لنا الحلول والوسائل المناسبة للتدخل في الوقت والمكان المناسبين، وفق وسائل مناسبة ومكيفة حسب حالة المتعلم أوحالة المستوى التعليمي وأيضا قد تكون هذه الحلول والوسائل حسب حالة المنطقة والمحيط الذي يتواجد فيه المعلم والمتعلم والمدرسة.

قائمة المراجع:

Benoît G, (2006),La motivation en situation d'apprentissage : les apports de la psychologie de l'éducation ,revue française de pédagogie, N°155, avril-mai-juin.
Boekaerts M, (2002), Motivation to learn. Educational practices series 10. Document au format PDF, disponible sur internet a l'adresse: ttp://www.ibe.unesco.org/publication/educational practicespdf/prac10e.pdf (Consulté le 9 /03/2010)
Bouffard, Thérèse, Vezeau, Carole, Marcotte Geneviève (2006), Motivations pour apprendre à l'école primaire :différences entre garçons et filles et selon les matières ENFANCE, no 4/2006.
Bouffard, Thérèse ; Vezeau, Carole ; Chouinard, Roch ; Marcotte Geneviève,(2006)*,L'illusion d'incompétence et les facteurs associés chez l'élève du primaire,revue française de pédagogie, N°155, avril-mai-juin p.9-20
Carré, P. (1998). Motifs et dynamiques d'engagement en formation. Éducation Permanente.
Charlot, Rochex,,Bautier,(1992), école et savoir dans les banlieues. paris : A. Colin.
Cosnffroy L (2004) , apprendre , faire mieux que les autres , éviter l'échec : l'influence de l'orientation des buts sure les apprentissages , revue française pédagogie , N 147 avril ,mai , juin
Darnon B., Butera F(2005),Buts d'accomplissement, stratégies d'étude, et motivation intrinsèque : résentation d'un domaine de recherche et validation française de l'échelle d'Elliot et McGregor (2001). In: L'année psychologique. vol. 105, n°1.☐
Fenouillet Fabien,(2009). Vers un modèle intégratif des théories de la motivation, (HDR,) Université Paris Ouest Nanterre La Défense .
Fenouillet Fabien,(2001) La motivation chez les collégiens et les lycéens, in Golder, C. & Gaonac'h, C. (ed.) Profession Enseignant : Enseigner à des adolescents, Manuel de psychologie, Hachette Education.
Fenouillet, Fabien (2003). La motivation. Paris : Dunod.
Filistti, L ; Wentzel, K; Depret, É,(2006),Les buts sociaux de l'élève : leurs causes et leurs conséquences à l'école ,revue française de pédagogie, N°155, avril-mai-juin .
Jaana,J & Wentzel ,K R (1996), social motivation ; understanding children's school adjustment , Cambridge University press.
Janosz,M ,(2000), L'abandon scolaire chez les adolescents : perspective nord-américaine. VEI Enjeux, N° 122, p.105-127.
Janosz M .Le Blanc M ; Boulerice B & Tremblay R E (1997), Disentangling the weight of school dropout predictors : A test on two longitudinal samples , journal of youth and adolescence, vol 26.
Lieury, A., Le Mangourou, K., Louboutin, V. & Fenouillet, F. (1996). Trop, c'est trop ! De la résignation à la rébellion en situation de difficulté intolérable. Psychologie et Psychométrie.
Lieury Alain et Fenouillet Fabien (1997) Motivation et réussite scolaire, édition Dunod, collection psycho sup, Paris.
Mounard I , Ladislas N , Gurtner JL (2000) , Evaluation des composantes de la motivation pour les apprentissages scolaires , université de fribourg , suisses .
Nuttin, Joseph (1980). Théorie de la motivation humaine. Paris : Presses Universitaires de France.
Thill E (1999) , compétence et effort , structuration, effets et valorisation de l'image de compétence PUF , paris .
Thirry H (2001) , un éclairage théorique sure la motivation scolaire , un concept éclaté en multiples facettes , cahiers du service de pédagogie expérimental ,université de liége http://www.ulg.ac.be/pedaexpe/pub/cahiers/cahiers78/c0078221.pdf (Consulté le 9 /03/2010)

Vallerand, Robert J. et Thill, Edgar E. (1993). Introduction à la psychologie de la motivation. Laval (Quebec) : Editions Etudes Vivantes.
Viau, R. (2000). Des conditions à respecter pour susciter la motivation des élèves. Correspondance [En ligne]. 5(3). http://www.ccdmd.qc.ca/correspo/Corr5-3/Viau.html (Consulté le 9 /03/2010)
Viau, R. (1994). La motivation en contexte scolaire. 3e Ed., De Boeck Université, Bruxelles. Viau, R. (2000). Viau, R. (1994

علاقة التكوين الجامعي بالأهداف الاجتماعية والاقتصادية أثناء الإصلاح في الجزائر

عبد القادر بلحاج ،
جامعة معسكر.

مقدمة:

لقد واجهت منظومة التكوين الجامعي في الجزائر عدة تحديات منذ السنوات الأولى للاستقلال ، وسعى القائمون عليها إلى الاستجابة إلى الحاجيات الوطنية المتزايدة في مجال تكوين الإطارات ، من خلال استحداث منظومات جامعية وتشريعات قانونية تضمن لأكبر عدد ممكن من الجزائريين الحصول على تكوين جامعي نوعي وشامل يأخذ بعين الاعتبار المستويات العلمية والتحديات الاجتماعية والثقافية للطالب . ورغم الصعوبات الكثيرة التي عرفتها منظومة التكوين الوطني من أجل التكيف مع المحيط العام للمجتمع ، ومع المتطلبات والحاجيات المتنوعة وأحيانا المتضاربة للمقبلين على مزاولة الدراسة الجامعية ، إلا أن الجزائر استطاعت أن تتكيف بشكل متواتر مع مختلف التحديات ، لتصل في المرحلة الراهنة إلى تأسيس أكبر قطب جامعي إقليمي بتعداد يصل إلى حوالي مليون طالب ، وسيتم استثمار الفترة الزمنية المقبلة من أجل كسب رهان التكوين النوعي بعد أن تم ضمان مقعد بيداغوجي لكل طالب يحصل على شهادة البكالوريا . وبالتالي فإن المهمة الأساسية لهذه الدراسة تكمن في محاولة رصد أهم المحطات الرئيسية والمفصلية التي مرت بها منظومة التكوين الجامعي في الجزائر ، وهي المحاولة التي تطمح في المساهمة في تقديم فهم أفضل للتحديات المستقبلية التي ستواجه الجامعة الجزائرية على المدى المنظور .

عناصر أولية من أجل مقاربة الإشكالية:

إن مفهوم التكوين كمصطلح لغوي يعني التشكيل، بمعنى إحداث سلسلة مستمرة من التغيرات و التعديلات وفق نهج معين أو نسق معين من اجل تغيير الحالة الأولى القائمة إلى حالة متوقعة مسبقا و مرغوب فيها وفق جملة من المعايير والشروط المتفق عليها، ولو نسبيا لدى الأجهزة الفاعلة داخل المجتمع (مصمودي زين الدين، 2002: 189) وكلمة تكوين توحي بمعان مختلفة و دلالات عديدة ،وهذا التعدد في المعاني و المفاهيم لا تنفرد به اللغة العربية لوحدها بل تشترك فيه لغات أخرى مثل الفرنسية و الانجليزية...الخ (بشارة جبرائيل، 1995 :43 - 55)، وعليه فإن المربون و العاملون في مجال صناعة المعلمين يستخدمون مفاهيم متعددة كمفهوم الإعداد préparation ومفهوم التأهيل Qualification ومفهوم التدريب training ومفهوم التكوين formation.

وبالتالي فإن التكوين الجامعي في الجزائر أعطيت له عناية كبيرة بعد الاستقلال ، ويتضح ذلك من خلال قراءة الكثير من الوثائق الرسمية من بينها الوثيقة

التي تحمل عنوان "نحو نظرية جديدة لإصلاح التعليم العالي"؛ وهي الوثيقة التي أسندت للجامعة مهمة الاضطلاع بمهام التكوين العلمي المتخصص خاصة وأن الجامعة تعتبر أهم دعامة لتكوين إطارات الأمة ، لكونها توفر موارد بشرية عالية المستوى من اجل تلبية حاجات المحيط من مهارات علمية بإمكانها قيادة المجتمع و المساهمة ايجابيا في عملية التنمية إلى الأمام (غيات بوفلجة، 2002 :134).

وإذا كانت الأهداف الاجتماعية و الاقتصادية تتمثل في إخراج الجامعة من عزلتها عن العالم الخارجي فان إصلاح 1971 مثل أول منعرج في إحداث التغيير و التعديل في مناهج وبرامج التكوين في الجامعة الجزائرية، حيث كان يتسم هذا النموذج من التكوين الجامعي بكونه متمركزا حول تلقين وتبليغ المعرفة على مستوى أهدافه ووسائله التعليمية وأساليب تقييمه ،كما كان يهدف هذا النمط من التكوين إلى تلقين نماذج جاهزة من المعارف تنتمي غالبا إلى الماضي ، من أجل تحصيل اكبر قدر من المعلومات و المعارف، و كان التكوين الجامعي التقليدي يهدف أيضا إلى تهذيب سلوك المتعلم من خلال جعله يتمثل القيم الثقافية و الاجتماعية السائدة في المجتمع ويخضع لسلطة الواجب والحق .أما بالنسبة للجانب الآخر المتعلق بالوسائل التعليمية ، فتتصف بكونها متمركزة حول المادة و طرائق التعليم و التعلم، وهذا النموذج التقليدي لعملية التكوين يوصف بأنه تكوين يتم بمعزل عن حياة الفرد بأبعادها المختلفة النفسية والاجتماعية والاقتصادية لأنه يشغل في الغالب نماذج جاهزة من المعرفة تجاوزها الزمن بتحولاته وتغيراته (كلوس.ا ، 1975 :118).

هذا النوع من التكوين يفتقد إلى وضوح الرؤية البيداغوجية ، كما أنه يستهلك الكثير من الوقت ويستنزف الجهود ويؤدي إلى إهدار الأموال في ظل هذا النظام ، دون الوصول في المقابل إلى تحقيق التكوين الناجح و الفعال القادر على حل المشاكل على مستوى الإنتاج والأفراد (لحسن بوعبدالله، مقداد محمد، 1998 :13).

ويمكن القول أن هذا التصنيف فرضه الاستعمار في تعليم الجزائريين لمختلف العلوم، وذلك من خلال وضع برامج تعليمية هزيلة، واستمر تطبيقه غداة الاستقلال في الجامعات الجزائرية إلى غاية سنة 1971وهي السنة التي تميزت باتخاذ عدة إجراءات جديدة تمس إصلاح التعليم العالي بداية من 14 جويلية 1971 ،وقد أكدت تلك الإجراءات على ضرورة القيام بتكوين نوعي للإطارات التي توجد الدولة الجزائرية في حاجة ماسة إليها وتواصلت الجهود ابتداء من هذا التاريخ في انتهاج الكثير من الإصلاحات التربوية الجامعية ، وذلك طيلة أربعين سنة ؛ انتهت بتنصيب اللجنة الوطنية لإصلاح النظام التربوي بتاريخ 30 ابريل 2002 التي اشتمل تقريرها النهائي على كل التوصيات والتوجيهات الواردة في المخطط الذي وضع من أجل إصلاح النظام التربوي الذي تبناه مجلس الوزراء .

وعلى ضوء هذه التوصيات والتوجيهات فان وزارة التعليم العالي حددت لنفسها عهدة لتنمية المرحلة الممتدة من سنة 2004 الى2013 (حكوان عبدالمجيد، 2007 :18)، وقد تلخصت في محاور أساسية أفقية، ابتداء من هيكلة التكوين وصولا إلى محتويات البرامج البيداغوجية لمختلف المناهج والنظم البيداغوجية ، و كذا طرائق التوجيه و التقييم وانتقال الطلبة وتدرجهم في الدراسة و تسيير مختلف الهيئات البيداغوجية و البحثية ؛ وهي أهم الورشات ذات الأهمية التي يجب على الوصاية أن تشرع في انجازها (وزارة التعليم العالي و البحث العلمي، 2004 :05)، و ذلك مع مراعاة بعض الإختلالات التي دفعت المنظومة التربوية الجامعية إلى تبني الإصلاحات الجديدة الموجزة في العوامل التالية:

1 – **الإصلاحات والتحديات العالمية**

إن توفير المؤهلات الضرورية للاندماج السريع في سوق العمل يعتبر من بين الأهداف الاقتصادية والاجتماعية المعلن عنها من طرف السلطة السياسية الممثلة في وزير التعليم العالي في 14 جويلية 1971 ، وذلك قصد القيام بتكوين نوعي للإطارات التي توجد الدولة في حاجة ماسة إليها للمساهمة في بناء مجتمع متطور، مع الحرص على أن تكون هذه الإطارات مشبعة بشخصيتها الوطنية وواعية بطبيعة وتحديات حقائقها الاقتصادية والاجتماعية . كما ينبغي تحويل الدراسات وسلم الشهادات بشكل يكون قادرا على الاستجابة لمتطلبات مناصب الشغل في مختلف قطاعات نشاط الدولة (ارتور دوسي، 1971 :351) كما يجب فتح التخصصات اللازمة لتلبية حاجيات القطاعات الاقتصادية والاجتماعية التي تسعى إلى الارتقاء إلى مستوى التنافسية ، والى تحقيق الأداء الأفضل ووضع مخطط جامعي كامل ومتناسق يتماشى مع كل البرامج التعليمية ، ويتلاءم مع طبيعة الدراسات التي تجعل الطالب يلم بكل ميادين تخصصه .إضافة إلى العمل على تحسين أساليب التدريس بتخفيض عدد المحاضرات وجعلها متوافقة ومنسجمة مع التطبيقات والأشغال الموجهة والملتقيات ، مع إنجاز تغيير كامل وتجديد شبه كلي للبرامج مع إجبارية تكثيف اللغات الحية (الأجنبية) واللغة الوطنية بالنسبة للطلبة الجدد ، والتأكيد على ضرورة متابعة الدراسة الجامعية في إحدى اللغات الأجنبية فقط ، والابتعاد قدر الإمكان عن الأحادية اللغوية التي لا تسمح بحيازة ثقافة عامة ولا بالحصول على تكوين متنوع يسمح بالتأقلم مع الحياة المهنية ومع التحديات التي يفرضها عالم الشغل (المرجع نفسه، 1971 :352). و قد أكدت أيضا توصيات وتوجيهات الإصلاح التربوي الجديد لقطاع التعليم العالي المتخذة في المجلس الوزاري خلال مرحلة الإصلاح لسنة 1971 ، على ضرورة مساعدة الطلبة على مزاولة دراستهم وتشجيعهم على تعلم مختلف العلوم. خاصة وأن إصلاح سنة 1971 كان قد حدد عدد سنوات الدراسة بالنسبة لكل الشعب وأكد على نوعية التخصص ومدة الدراسة المقدرة ما بين سنتين وأربع سنوات ,حسب الفروع والتخصصات المتبعة (تقني سامي,مدرس

ثانوي،مهندس) كما أن المسار الدراسي الخاص بطلبة العلوم الطبية تتراوح مدته ما بين ستة سنوات وسبع سنوات ، مع حذف مسابقة الدخول إلى مرحلة التخصص في دراسة الطب وإعطاء فرصة متابعة الاختصاص للطلبة المتفوقين الأوائل (المرجع نفسه، 1971 :352) وان كان هذا يعتبر الهدف الخاص للجامعة في السابق أي إنجاز منظومة بحثية تنموية قيادية في المجتمع رائدة في التغيير الايجابي بداخله ، فإن الجامعة تسعى إلى تحقيق الأهداف التالية:

- الهدف الأول هو التدريس الجامعي الذي يقوم بإعداد الطاقات البشرية في كافة التخصصات والمهن وفي شتى المجالات من اجل تحقيق تنمية التفكير العلمي وتعليم أساليب التفكير المبتكر وإكساب الطالب المهارات الأساسية المناسبة لتخصصه ، وكذلك تنمية التربية الطلابية في الوسط الجامعي، وتطوير روح المسؤولية وقيم الحوار الديمقراطي وغيرها.

- الهدف الثاني هو البحث العلمي المتمثل في إجراء البحوث الأساسية والإجرائية والتطبيقية خاصة البحوث المتعلقة بقضايا المجتمع والتي تساهم بشكل واضح في حل مشكلاته.

- الهدف الثالث هو تنمية المجتمع وخدمته و تزويده بمختلف التخصصات والمهن المطلوبة ، مع ضرورة وضع الخطط والسياسات الوطنية الخاصة بالتنمية .إضافة إلى تأمين مختلف حاجات خطط التنمية الاقتصادية و الاجتماعية والثقافية مع تطوير المجتمع المحلي- الجواري والوطني.

لذلك فإن التعليم النظري العام غير المتخصص والمنعزل عن انشغالات المجتمع وعن مؤسساته المختلفة ، يجب تجاوزه بصرف النظر عن جسامة مهمة التعليم و التأطير التي يقوم بها الأساتذة

2- عدم مسايرة المناهج الدراسية لتحديات التنمية :

يرجع التربويون تعاقب الإصلاحات الجامعية لعدم مسايرة المناهج الدراسية في الجامعة و المدارس العليا للدراسة الجامعية لتحديات التنمية الوطنية و يعود ذلك إلى عدة عوائق تعانيها المنظومة التربوية الجامعية منها عوائق سياسية و إستراتيجية و مادية و تنظيمية و بيداغوجية. و قد عرفت المناهج الدراسية في الجامعة الجزائرية عدة تغييرات و تحولات ، إلا أنها كانت في غالبيتها دون المستوى المطلوب **(بوفلجة غيات،2002: 120)** و ذلك لعدة أسباب:

1.2- **صعوبة إجراء التعديلات:** إن المناهج الدراسية عبر التراب الوطني و في كل الجامعات موحدة و يستحيل إجراء أي تغيير أو تعديل في البرامج لأنه يشترط اجتماع و لقاء كل المسئولين المشرفين من مختلف الجامعات.

2.2- **عدم مسايرة المناهج لمتطلبات كل منطقة :** إن رقعة الجزائر واسعة جدا سعة قارة تقريبا ، و اختلاف خصائصها الجغرافية و الاقتصادية يتطلب وجود مناهج دراسية مكيفة مع متطلبات المنطقة والمحيط الاجتماعي ، و هو ما يجب

تمثله واستحضاره في مرحلة وضع المناهج الدراسية، وهي المناهج التي مازالت تتسم حتى الآن بأحادية الأسلوب والمحتوى عبر مختلف ترابنا الشاسع والمترامي الأطراف، و ذلك ما يجعل تلك المناهج غير مسايرة لتحديات التنمية في منطقة على حدة .

3.2- **جمود المناهج وتكلسها** : فالمحيط يتغير بسرعة مذهلة و معه تتطور البحوث و الاكتشافات، لذلك فإن وحدة المناهج في مختلف التخصصات على المستوى الوطني، و مركزية اتخاذ القرارات فيما يخص تعديل المناهج و تطويرها يؤدي إلى جمودها و بالتالي إلى عدم مسايرتها للتغيرات التي تحدث في المحيط (المرجع نفسه، 2002 : 120)

4.2- عجز النظام التعليمي و السياسة التربوية عموما عن تحقيق الدمقرطة الحقيقية و التكافؤ الشامل للفرص التعليمية و الاجتماعية. أفقيا : بين المناطق و الأقاليم و الجهات الجغرافية المختلفة. و بين الوسط الحضري و الوسط القروي (مصطفى محسن، 1999 : 27). مع وجود رغبة شعبية عازمة على الحصول على التأمين التعليمي و توفير التعليم الملائم، وهو طموح يجتاح الريف و المدينة على حد سواء (محمد العربي ولد خليفة، 1989 : 191)

5.2- وضعية اللاتطابق Inadéquation : و قد أفرزت هي الأخرى وضعية غير ملائمة بين أجيال المتخرجين من أنظمة التعليم و التكوين و بين قطاعات التشغيل و الاقتصاد و مختلف المجالات الإنتاجية.

6.2- وهناك من جهة أخرى إشكالية مضامين التعليم و التكوين و ما تفرضه هذه المضامين، في وضعها الحالي من ضرورة القيام بمراجعة شاملة لأهدافها العامة و النوعية، و لإستراتيجيات بنائها، و طرق تبليغها و تداولها، و وظيفتها في علاقاتها مع متطلبات المجتمع و أسواق التشغيل و الاقتصاد بشكل خاص (مصطفى محسن، 1999 : 36). و هذه المضامين التكوينية و نماذجها التطبيقية تطرح مشكلات حادة.

7.2- و أخيرا، الإنهاك البيروقراطي للمنظومة التعليمية "الذي يهدد بتحويل الجامعة إلى مركز خدمات أولية، أشبه بإدارة للبريد أو بآلة تدور حول نفسها" (J. Szczepanski ,1963 :216).

3- **<u>الإستراتيجية وبناء عرض التكوين:</u>** إن التقدم العلمي والتكنولوجي للأقطاب الجامعية في العالم دفع بمعظم الجامعات في الدول الحريصة على نموها وعلى دخولها إلى نظام العولمة ، إلى إصلاح أنظمتها التربوية في الجامعات . والجزائر من الدول الحريصة على نموها الاقتصادي و الثقافي و الاجتماعي ، لذلك فقد ركزت على تدارك النقائص المسجلة والملاحظة وخاصة في إطار إصلاح التكوين والتعليم . وقد ركزت عمليات الإصلاح على تجاوز الإختلالات الأساسية المسجلة في النظام الكلاسيكي . حيث أدركت الجزائر وجود نقائص عدة من الناحية الهيكلية والتنظيمية للمؤسسات ومن الناحية البيداغوجية و العلمية للتكوين المقدم

للطالب خاصة (حرز الله عبد الكريم، 84:2008)، وبالتالي فإن مختلف الإختلالات التي تم تسجيلها أشارت إلى وجود نقائص أساسية وجوهرية وتشمل النقاط التالية :

أ- هياكل الاستقبال والتوجيه: نتيجة الإقبال الكبير الذي عرفته هياكل المنظومة التربوية الجامعية فإنها لم تعد قادرة على استيعاب هذه القوة البشرية الهائلة والمتعطشة للمعرفة بشكل يرضي الطلبة المقبلين على دخول الجامعة, وقد اعتمد التكوين القديم (الكلاسيكي)على التوجيه المركزي الذي لم يعد يؤدي مهامه بشكل مرض . كما اظهر نسبة عالية من الرسوب و مكوث الطلبة مدة طويلة بالجامعة . كما أن رسوب الطلبة و فشلهم في السنة الأولى خلق صعوبة في التدرج السنوي و جعله عائقا لكثير من الطلبة بسبب توجيه أولي غير ملائم مع قدرات الطالب، وخلق نسبة كبيرة من التسرب الجامعي .

هذه النقائص كلها أفضت إلى ظهور عروض مختلفة للتكوين عند الاستقبال و التوجيه وخلال مرحلة أو فترة التسجيلات التي لا تتناسب مع نسبة عدد الطلبة الناجحين في مختلف شعب البكالوريا .

ب- مجال التأطير و التأهيل: حيث لم يعد مشكل نقص التأطير مرتبطا فقط بأفق بيداغوجية أستاذ التعليم العالي أو بطرائق التدريس أو بضعف البحث العلمي وقلة عدد الباحثين, وخاصة في مجال العلوم و التخصصات التقنية ، بل تعدى ذلك إلى هجرة الأدمغة والكفاءات إلى الخارج والذين كان يتشكل أغلبهم من أساتذة جامعيين و إطارات في مراكز البحث العلمي ، و باحثون في قطاع التعليم العالي .وهي الظاهرة التي تحولت إلى عملية تهجير ولم تعد مجرد هجرة بسيطة , لأنها ليست عملية عفوية وبسيطة ولا اعتباطية وعشوائية وإنما أضحت استنزافية بالنظر إلى حدتها وكثافتها,كما أنها تحولت إلى ظاهرة متدفقة , ومتصلة , ومتزايدة في اتجاه واحد , تنبع من انهيار الدول الموصوفة بالتخلف , وتصب في محيطات الدول الموصوفة بالتقدم (احمد الربايعية، 1987 :95)

ج- مجال الهيكلة وتسيير التعليم: إن كفاءة وفاعلية أي نظام تعليمي تنبع من مقدرته على تحقيق أهدافه بأقل قدر من التكاليف و بأقل حجم من الموارد . ومن بين الإختلالات الأساسية أيضا التسيير غير المحكم للوقت البيداغوجي بسبب اجهادات الحجم الساعي الإجباري ، وفترة الامتحانات التي تأخذ مدة زمنية طويلة و تعرقل المجهود الفردي للطالب و تضعف من الحجم الساعي المخصص للتكوين (عبد الكريم حرزا لله، 2008 : 86) كما أن هذه التكوينات ضيقة المجال ولا تعطي آفاقا مستقبلية لأنها أحادية التخصص لا تسمح بحيازة معرفة وتكوين متنوع الذي يسمح بالتأقلم مع الحياة المهنية أو الوظيفية .

د- مجال التنظيم الجديد للتعليم: إن التنظيم الجديد تم استحداثه من طرف القائمين على المنظومة التربوية الجامعية وذلك بتوزيع التكوين، للحصول على

شهادة ليسانس " نظام جديد " خلال ستة سداسيات وينظم في مجالات تكوين تضم مجموعة من الفروع والتخصصات والشعب في شكل مسالك تكوين نموذجية ووضع معايير يمكن أن تُهيكل إلى ثلاثة أطوار، الأول يدوم سداسيين على الأكثر ويخصص للتعرف على الحياة الجامعية و التكيف معها واكتشاف التخصصات، والثاني يمتد لسداسيين آخرين يخصصان لتعميق المعارف والتوجيه التدريجي، أما السداسيين الأخيرين فيمثلان الطور الثالث والأخير وهو للتخصص و يمكن فيه للطالب أن يكتشف المعارف والكفاءات في التخصص المختار، ويتضمن التكوين تعليما نظريا ومنهجيا و علميا وتطبيقيا. كما وضعت أهدافا لهذا التكوين الذي يضمن اكتساب الطلبة ثقافة عامة، وتعلم طرائق العمل الجامعي واستعمال المصادر الوثائقية والأدوات المعلوماتية وكذا إتقان اللغات الأجنبية، كل ذلك في انسجام مع أهداف التكوين التي تنظم المسالك في وحدات تعليم منفصلة فيما بينها وتتضمن – وحدات تعليم أساسية –وحدات تعليم اكتشافية – وحدات تعليم مشتركة – وحدات تعليم للتخصص –حيث تتكون وحدة التعليم من مادة أو أكثر وتزود كل وحدة تعليم أو مادة من المواد المكونة لها بقيمة في شكل وحدات قياسية والتي تستند إلى الحجم الساعي السداسي "الحضوري" الضروري لاكتساب المعارف والكفاءات وفق أشكال التعليم.

ه- مجال التشريع: إن مرحلة التشريع في النظام الجديد للتكوين العالي في الجزائر المسمى "ل.م.د" يعطي إمكانية السماح للطلبة الراسبين من متابعة بعض الوحدات التعليمية قصد منحهم فرصة مزاولة نشاط دراسي طيلة مدة الرسوب، ومنح فرص إعادة بعض المواد لا تسمح بالانتقال والحصول على شهادة أخرى، لأن التشريع الجديد "ل.م.د" يسمح فقط باستدراك المواد غير المكتسبة لوحدات التعليم غير المكتسبة، إن هذا المجال نظمه قرار 23 جانفي 2005 بأهداف إصلاحية ترمي إلى تنظيم التعليم العالي وضبط كيفيات المعارف والكفاءات وكذلك كيفيات الانتقال في الدراسات للحصول على شهادة الليسانس "نظام جديد "معترف به في الجامعات والمعاهد العليا والمدارس التعليمية العالمية حسب متطلبات السوق المحلية والدولية.

الخلاصة:

لقد امتاز العقد الأخير من القرن الماضي بإصلاح منظومة التعليم العالي في الجزائر ابتداءا من سنة 1971 بإصلاحات وتجديدات وتطورات شاملة وعميقة في مضمون العملية التربوية وأدواتها التعليمية، حيث أتى هذا الإصلاح تلبية لاتجاهات السياسة التربوية وللخطط التنموية الشاملة للدولة، فمسئولية قطاع التربية والتكوين العالي لم تقتصر فقط على الاستجابة لحاجات التنمية المتعددة، و إنما أصبح يُنظر إليها كحافز مثير لفعاليات المجتمع الفكرية والاجتماعية و الاقتصادية باتجاه تحسين واقع التنمية وربطها بحاجات المستقبل ومتطلباته عبر أهدافه الاقتصادية

والاجتماعية .وعليه فان تدارك الهفوات و الإختلالات التي عرفتها مختلف المناهج الدراسية و تجاوز الضعف الملاحظ في كل محطة من محطات المنظومة التربوية، من شأنه أن يسهم في تحقيق أهداف التنمية الوطنية الشاملة من خلال الاستثمار الفعال في تطوير وتأهيل الرأسمال البشري الذي يمثل حجر الزاوية في كل إستراتيجية تطمح إلى بلورة مشروع حضاري متكامل .

المراجع:

المراجع باللغة العربية .

- احمد الربايعية (1987) "دراسات في نظرية الهجرة ومشكلاتها الاجتماعية والثقافية"عمان دار الثقافة والفنون الأردن.
- بشارة جبرائيل (1995)"متطلبات الثورة العلمية والتكنولوجية في التكوين المهني للمعلم "المجلة العربية للتعليم.
- بوفلجة غيات، (2002) "التربية و التكوين بالجزائر" دار الغرب للنشر و التوزيع وهران الجزائر.
- رابح تركي، (1975) "التعليم القومي و الشخصية الوطنية" الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر.
- حرز الله عبد الكريم، بدري كمال، (2008)، نظام ل م د، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.
- حكوان عبد الحميد، (2007) "إصلاح دولي حول نظام LMD" مجلة نشاط ملتقىLMD الجزائر.
- مصطفى محسن، (1999) "الخطاب الإصلاحي التربوي" المركز الثقافي العربي المغرب، ط01
- مصمودي زين الدين" مشكلات تكوين أساتذة التعليم الثانوي كما يراها طلبة المدرسة العليا للأساتذة في الجزائر مجلة جامعة دمشق للعلوم التربوية المجلد 18 العدد الثاني 2002.
- لحسن بو عبدالله، و مقداد محمد (1998) "تقويم العملية التكوينية في الجامعة "دراسة ميدانية بجامعات الشرق الجزائري .ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.
- محمد العربي ولد خليفة "المهام الحضارية للمدرسة و الجامعة الجزائرية ممارسة فيتحليل و تقييم نظام التربية و التكوين و البحث العلمي" -ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- وزارة التعليم العالي و البحث العلمي، (2004) "ملف إصلاح التعليم العالي" الجزائر.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Arthur Doucy, (1971), Francis Monhein «des révolutions Algériennes» Fayard , France.
- Clausse A. (1975) Relativité éducationnelle – édition labar. Bruxelles Nathan. Paris.
- J.Szczepanski,(1963), «Problèmes sociologique de l'enseignement supérieur» , Pologne ed Anthro.

الاعتداء الجنسي: انتقام من صدمات الطفولة المبكرة دراسة سيكوباتولوجية من خلال التقنية الاسقاطية

زهـراء جعدونـي،
جامعة معسكر.

الملخص: الكثير من النظريات النفسية تعتبر الاعتداء الجنسي أحد أصوات غريزة الموت وأحد أشكال الغريزة العدوانية في حركتها الحرة، وقليل فقط منها يدرجها ضمن نطاق الغريزة الجنسية. المقال يدور حول التحليل السيكوباتولوجي لفعل الاعتداء الجنسي لعينة من المعتدين جنسيا من خلال التقنية الاسقاطية (الروشاخ وTAT) ويحاول إعطاء فرضية تفسيرية جديدة للفعل الجنسي العنيف من خلال مناقشة نتائج الدراسات التفسيرية لفعل الاعتداء الجنسي لكل من BALIER (2008) عن استحواذ الاغتصاب وNEAU (2005) عن "الذكورة الهوسية" بمقابل دراسة CHABERT (1997) عن الأنوثة المانيخولية.

الكلمات المفتاحية: الاعتداء الجنسي، التقنية الاسقاطية (اختبار الروشاخ واختبار تفهم الموضوع TAT)، صدمات الطفولة الأولى.

مقدمـة:

أكد العديد من المختصين في تشخيص وعلاج المعتدي الجنسي على صعوبة إعطاء تشخيص بنيوي دقيق، كون غالبية هؤلاء المعتدين يتواجدون على هوامش الوحدات النفسية المرضية الرئيسية بين الشذوذ والذهان، في هذه الممارسة الجنسية تفرض العلاقة من شريك على الآخر بكل عنف أو تحت التهديد أو المباغتة لتحقق اللذة للشريك المعتدي والتدمير للشريك المعتدى عليه.

الشيء المؤكد هو أن ظاهرة الاعتداء الجنسي تعبّر عن اضطراب نفسي عميق لم تدرجه التصنيفات العالمية للاضطرابات العقلية (DSM IV–CIM 10) في تصنيفها للاضطرابات الجنسية حتى تلك الأكثر عنفا في شكلها السادي، وليس نوعا من الشذوذ الجنسي ولا الشذوذية الجنسية (La perversité) رغم التداخل الذي كان موجودا؛ بحيث استمر استعمال هذه المفاهيم لتفسير الاعتداء الجنسي لعشرينية من الزمن مع المختصين في السيكوباتولوجيا التحليلية منذ فترة السبعينيات من القرن العشرين.

كان(BALIER) أول من أشار إلى وجود اختلافات بين مفاهيم الاعتداء الجنسي والشذوذ والشذوذية الجنسية، واعتبرها ظواهر مرضية منفصلة عن بعضها لا يمكن تفسير إحداها بالأخرى؛ بحيث اعتبر الشذوذية الجنسية عودة للفعل دون تصورات كامنة، تتواجد بها ديناميكية واحدة محركة تتموضع بين تدمير الضحية بدلا من تدمير الذات وتحقيق الجبروت النرجسي، لتعطي نوعا جديدا من الحاجات التي تعتبر حلولا ذات طابع إدماني تتكرر كلما ألّحت هذه الحاجات على الإشباع. في هذا النوع الجديد من الشذوذية يسيطر مفهوم الاستيلاء على الموضوع، لكن العنف يوضع في خدمة الجنس فترتبط الغريزة

الجنسية بالتدمير؛ لتتموضع وتتواجد على مستوى متقدم من النمو النفسي يعبر فيه الشاذ عن التصورات والأشكال الاستهامية بأساليب شبقية، وفي الشذوذ الجنسي تكون العلاقة بالضحية قائمة على الهيمنة النرجسية القضيبية وتقوم العلاقة بالموضوع على نمط من الاستيلاء والتملك وإنكار الغيرية؛ بمعنى أن العلاقة تقوم على نمط الاستعانة بالفعل للسيطرة على الضحية التي تصغّر قيمتها إلى درجة الموضوع- الشيء ذو المنفعة الآنية(اللحظية) وتفقد قيمتها الإنسانية في نظرة المعتدي، وتوجه القسوة النرجسية والانتصار المطلق على الآخر إلى سحق الضحية وأحيانا قتلها نظرا لارتباطها بتحقيق الجبروت النرجسي (CHAGNON, 2005).

أشار(LAPLANCHE) عام 1987 إلى أن التواجد الحقيقي للشخص يولد عند الاتصال بالمواضيع الخارجية ويحدث على قاعدة لاشعورية تختلط فيها الغريزة بالمشهد الأولي، وهو الأمر الذي يحدد بعد ذلك نوعية وكيفية اتصالنا بهذه المواضيع، وهو ما يفسّر السلوكات ذات التعبير العنيف أو ذات الصبغة العدوانية. هذا المعنى أثّر كثيرا في دراسة الاعتداء الجنسي؛ بحيث استفاد منه (BALIER) الذي تجاوز عام 1988 التعبير عن الحاجات الجديدة والحلول الادمانية لتفسير تكرار الفعل الشاذ، ليفصل نهائيا بين الشذوذ والشذوذية والاعتداء الجنسي، وأصبح سلوك المعتدي تعبير عن حاجة ملحّة لملئ فراغ داخلي من خلال جسد الضحية التي تكون موضوعا مشتهى أكثر منه محب وتصبح موضوعا للإسقاطات العنيفة ووسيلة للإشباع الجنسي المصحوب بالذهول أمام حدة وضغط الغرائز المحرّكة للفعل(RAVIT, 2004). نحن إذن أمام الحاجة للتفريغ؛ حيث يصبح الموضوع المدمّر جنسيا موضوعا مغريا والعلاقة به علاقة تملّك واستيلاء.

ماذا يحدث إذن خلال فعل الاعتداء الجنسي؟ هل تفتح بوابة الممنوعات والمحرمات للحظة ويبعد الأنا الأعلى أمام هذا الاختلاط ويفسح المجال للهو ليعبث كما يريد في أبشع انفجاراته جامعا العنف باللذة؟ وهل المعتدي الجنسي يحاول من خلال فعله ترميم آثار التصدعات النرجسية في علاقته بمواضيع الحب الأولية (CHAGNON, 2000, 2007) فيدرك ضحيته وكأنها جزء منه، ويعود به الفعل إلى مرحلة الوله الطفولي ويعمل ضم الموضوع- الضحية على علاج وضعية وآثار فقد موضوع الحب الأولي؟

يرى (BALIER) بأن ما يحرك المعتدي الجنسي هو الانشطار: جزء من الأنا يعمل بشكل يظهر متوازنا، والجزء الآخر يستقر داخل نظام أولي لا يمكن فهمه أو ترجمته إلا من خلال المرور إلى الفعل والشخص في هذه الحالة يكون غائبا؛ كونه محاصر داخل الكره والذهول والعنف المقترن باللذة المطلقة. مجمل النتائج المتوصل إليها في دراسة المعتدي الجنسي (الفرنسية والكندية خاصة) وممارستنا العيادية بالوسط العقابي وخارجه مع هذه الحالات، خاصة تلك التي اعتمدنا معها على التقنية الاسقاطية إلى جانب المقابلات العيادية في الفحص، أشارت إلى وجود إشكاليات مختلفة في التوظيف النفسي للمعتدي. سنحاول دراسة إحداها من خلال المنهجية الموالية.

منهجية البحث: الدراسة قامت على المنهج العيادي الذي يعتبر "*منهجا خاصا لفهم السلوكات الإنسانية بتحديد كل ما هو نوعي وفردي لدى الشخص..في وضعية محدودة*" (SILLAMY, 2003: 58) وذلك بتحليل صراعات الشخص ومحاولة حلها. يتناول هذا المنهج القائم على ثلاثية الديناميكية النفسية ونشأة الاضطراب النفسي وشمولية الإنسان الفرد في كليته في الحالتين السوّية والمرضية، من خلال ربط الأحداث والوقائع والمعطيات المجمّعة عن الحالة بهدف إعطاء تأويلات لهذا الكل المتفاعل في دينامكية. استعملنا في هذا المنهج دراسة الحالة التي تقوم على علاقة نوعية بين الفاحص والمفحوص من خلال المقابلة العيادية نصف الموجهة والتقنية الاسقاطية(اختبار الروشاخ واختبار تفهم الموضوع- TAT). اخترنا تطبيق الاختبارين معا في دراسة الحالة لأنهما يسمحان بتقويم وتشخيص دقيق للشخصية وللتوظيف النفسي بالارتكاز على دليلين ذو مصداقية عالية، وبإثارة ديناميكية نفسية من خلال لمس الخبرات النفسية بواسطة المادة الاسقاطية التي تتميز بالغموض وبالتنظيم المختلف في الاختبارين مما يساعد على تنشيط إدراك الشخص بشكلين مختلفين. اختلاف درجة ونوعية الإنتاجية لدى الشخص في الاختبارين تؤكد على دلالة الاختبارين التي تفسح مجالا واسعا لأسلوب تواجد خاص يستحق الانتباه من طرف النفساني.

تناسب الاختبارين وتناسقهما لدى التركيبات النفسية المستقرة تم تحديده وتوضيحه بدقة في العصاب والذهان، وقد تم "*إثراء التشخيص الفارقي في علم النفس المرضي أيضا..بتحديد الفرق بين التوظيف البيني والتوظيف العصابي يؤكده أو ينفيه* (TAT) *بصيغ إعداد الحوار، ويظهر الروشاخ بدقة الفروق بمؤشرات التصدعات النرجسية الحادة. يؤكد تفكك صور الروشاخ مدى عمق أنماط التوظيف الذهاني الذي يقنع في* (TAT) *بحافة قوقعة الامتثال للتكيف*" (CHABERT, 1998: 63)، هذا الأمر يجعلنا نلتزم بتقديم الاختبارين بشكل متتابع؛ لأن (TAT) الذي يتضمن السرد والحوار يكبح عملية النكوص ويعيد كما قال(D. ANZIEU) إلى الطفولة الثانية، في حين اختبار الروشاخ بمادته المركبة يستحضر الجسد وينشط الإشكاليات المرتبطة بالتمييز بين العالم الداخلي والعالم الخارجي ويعيد الشخص إلى مرحلة ما قبل اللغة. الاستعمال المتكامل للاختبارين يسمح بتفعيل ديناميكية الغرائز والدفاع لدى الشخص بطريقتين مختلفتين، وفي سياق آخر تؤدي المظاهر المتناقضة إلى الكشف عن السلوكات النفسية الحقيقية في الاختبارين من خلال التحليل. هناك إذن حساسية لكل اختبار اتجاه الآخر، والاستعمال المتكامل للاختبارين يقوي إمكانية حصر وتحديد مختلف أنماط التوظيف النفسي في نظرة تجمع مختلف الجوانب المتنافرة والمتناقضة من الشخصية.

عينة البحث هي عينة قصدية تم اختيارها بدقة وبعناية من خمس ولايات مختلفة من الغرب الجزائري، تتكون من تسع حالات تم اختيارها وفقا للمعايير التالية:

أولا، الطابع العنيف في السلوك الجنسي بإجبار الضحية على ممارسة السلوك الجنسي.

ثانيا، أن يكون المعتدي ذكرا بالغا وقت ارتكابه للفعل الاعتدائي لتجنب أن يكون الفعل من ترسبات الضغط الجنسي للمراهقة، وأن تكون الضحية أنثى؛ أي وجود عنف في السلوك الجنسي الطبيعي الممارس بين الجنسين.

ثالثا، أن لا يكون المعتدي مصابا باضطرابات حادة في التفكير أو مصابا باضطرابات ذهانية معالجة أو غير معالجة، لتفادي فكرة أن يصاحب الاعتداء الجنسي لمرض عقلي أو ينجم عنه، واعتمدنا على نموذجي التشخيص العالمي لفرز الحالات، فتجاوزنا مجموع الحالات المحولة إلى مصلحة الطب العقلي للتكفل بها؛ لأن وجود اضطراب من هذا النوع قد يكون سببا في إقدام الشخص على الاعتداء الجنسي على الآخر أو قد يخفي الواقع النفسي للمفحوص مما يصعب فصل الفعل الاعتدائي عن الاضطراب الأصلي.

البناء النظري:

1. **تاريخ وتعريف الاعتداء الجنسي:** مع النظرية الفرويدية تم الربط بين كل ما هو جنسي والغريزة، هذه الأخيرة التي عرف فيها نوعين: غريزة الأنا التي توجه لحفظ الذات والغريزة الجنسية؛ ففي مقالاته الثلاثة المنشورة عام 1905، 1914، 1920 توصل (FREUD) إلى التمييز بين ليبيدو الأنا وليبيدو الموضوع، في حين يرى DAVID(1972) بأن "*..في تعارض غريزة الحياة وغريزة الموت تكون مكانة الجنسية غامضة، لكن يبدو أنها تتموضع في جانب غريزة الموت عكس ما كانت تعتقده النظرية الأولية لليبيدو*" (مشار إليه في: GOURLAOIEN-COUTON, 2005 : 110). في حين اعتبر الطب العقلي المعاصر الاغتصاب "*الجريمة الوحيدة التي يحس فيها المعتدي أنه بريء وتحس الضحية بالعار*" (CHESNAIS, 1981 : 172)وحسب (N. GROTH) فان أي شخص يمكن أن يقوم بالاعتداء الجنسي؛ لأن الاعتداء ليس إلا سلوكا وفعلا شبه جنسي يجيب عن حاجات غير جنسية كالغضب والسلطة والغرائز السادية (أشار إليه BALIER, 1993: 163)، وذهب (MC KIBBEN) بعيدا إلى اعتبار أن "*الرغبة في الاغتصاب تسجل في لاشعور كل رجل في شكل رغبة ملحة وضاغطة تدفع الجنس الذكري للتزاوج مع الجنس الأنثوي..لا شيء يميز الرجل المغتصب عن غير المغتصب إلا التربية والخلق والقانون الاجتماعي الذي يتم تجاوزه فجأة*" (1993 : 62). صنّف الطب العقلي الاعتداء الجنسي في محور الاضطرابات الجنسية (Les Paraphilies)في (DSM VI) وفي "اضطراب الاختيار الجنسي" في (CIM 10) أين تم التأكيد في كلا التصنيفين على اضطراب هدف وموضوع السلوك الجنسي، ليبقى بذلك الاعتداء الجنسي مرتبطا بالشذوذ(فعل شاذ أو شخصية شاذة). مع تدخل التحليل النفسي المعاصر مع أعمال (BALIER) وأعمال(CIAVALDINI) خاصة تغيرت النظرة للمفهوم، وسمح هذا بفهم الفعل كإمكانية دفاعية وفهم

الديناميكية العدوانية والشاذة؛ بحيث استعملت مفاهيم الشذوذ في تفسير ظاهرة الاعتداء الجنسي بالاعتماد على تحليل نفسي مرضي للفعل.

بدأ (BALIER) أولى أعماله عن السلوكات الجنسية العنيفة بتحديد مستويين من الشذوذ هما: الشذوذية الجنسية أو ما سماه عام 1996 بالشذوذ من الدرجة الأولى أين يتغلب العنف والتدمير ويكون هذا المستوى قريب من الذهان، المستوى الثاني هو الشذوذ الجنسي الذي تشكل فيه السلوكات الجنسية وظيفة دفاعية ضد قلق الخصاء أو قلق فقد الموضوع. من هذا التصنيف الجديد أصبح السلوك الجنسي العنيف منفصلا عن الشذوذ، واعتمد في فصله هذا على تصنيف GREEN(1979) للمرور إلى الفعل والسلوكات غير المتكيفة التي تتدرج في ثلاثة أصناف: الصنف الأول يشمل السلوكات الدفاعية التي لها خصوصية إثبات واقع الحدود وديمومتها وصلابتها (تعاطي المخدرات، الهروب من البيت ومن المدرسة، السرقة والاختلاس)، الصنف الثاني هو ما سماه بالسلوكات البينية ليس لها وظيفة دفاعية وهي غير تدميرية ولا تهاجم الموضوع لكنها تهاجم الذات عموما، الصنف الثالث هو السلوكات التدميرية والتي تخص كل تدمير أو محاولة تدمير للموضوع الخارجي الذي يكون مصدرا للمعاناة واللاتوازن. تظهر بعد ذلك عدة محاولات دفاعية فاشلة أمام تهديد الموضوع الخارجي وهي التي يصنف ضمنها الاعتداء الجنسي.

هناك مقاربتان تناولتا تعريف فعل الاعتداء الجنسي: تتحدث الأولى عن الفعل الممارس جنسيا وغير الجنسي؛ بحيث لا يتم اختيار الضحية لميزاتها الجنسية، فبعض المعتدين لا يعتدون إلا على النساء (BALIER, 2008) والمحتوى الكامن للاغتصاب لا يؤخذ من خيال جنسي لكن نرجسي (BERGERET, 1995)؛ فالاغتصاب عدوانية حرّة تابعة لغريزة الموت، تتميز بحاجة ملّحة للتفريغ توجه لتدمير الآخر وحماية المعتدي نفسيا(BALIER, 1993)، ويحدث في سياق تدمير غريزي بالعودة إلى القضيب الرمزي الموجه لمراقبة الموضوع والسيطرة عليه. إذن الاغتصاب هو نشاط قضيبي رمزي يدعمه نقل القدرة المطلقة الشرجية. هناك توجه ثاني يعتبر الاعتداء الجنسي فعلا يوجه لإيقاف آثار التدمير النفسي للمعتدي نتيجة للغريزة الجنسية بالعودة للشبقية، وهو التوجه الذي تبناه (MC DOUGALL, 1993).

يعتبر الاغتصاب شذوذا إذا كانت العلاقة الجنسية مفروضة من شخص على الآخر دون الاهتمام بحاجاته ورغباته، ويشمل بذلك الاعتداء الجنسي كل ما هو اغتصاب (على ذكر أو أنثى) وزنا المحارم باعتبار أن الفعل يمارس على الضحية من دون قبول أو دراية بمحتوى الفعل، والبيدوفيليا حتى وإن انعدم العنف في الفعل نظرا لصغر سن الضحية.

2. التفسيرات النفسية التحليلية المعطاة لفعل الاعتداء الجنسي:

1.2. الاعتداء الجنسي كسلوك استحواذي: يمكن الحديث عن الاعتداء الجنسي كتحقيق بسيط للغريزة وكجزء ملازم للتنظيم الجنسي

الذكري، ليصنّف كسلوك مرضي يظهر في شكل عدواني تعبر من خلاله التنظيمات المرضية عن معاناتها. في هذا النوع من المرور إلى الفعل يجب أن نفهم مكانة النرجسية القضيبية في علاقات المعتدي مع الاضطرابات النفسية التي واجهها في مراحل النمو، وما تمثله وظيفتها كفعل يظهر في الواقع الخارجي؛ لأن هذا الأمر يحدث في الجهاز الجنسي أولا ويبقى على مستوى الرغبة. يكون الفعل إلزاميا لاستهام الرغبة الجنسية ليمثل انفلاتا للفعل يفترض قطيعة مع العمل النفسي وانقلابا كليا في التوظيف النفسي وتشكل الغريزة طاقة ضرورية لتحقيق الرغبة وللعمل النفسي والمرور إلى الفعل، ويكون الاغتصاب استحواذا يسيطر على تفكير متطفل يقاوم الشخص ضده. يلاحظ استحواذ الاغتصاب على المستوى الإكلينيكي في أشكال متعددة، ويكون المعتدي قد ارتكب سلسلة من الاغتصابات قبل أن يلقى عليه القبض، حتى وإن لم يكن هناك تكرير فعلي للفعل الاغتصابي، فهناك دائما أفكار استحواذية للمرور إلى الفعل ويسبق الفعل دائما إنتاجية نفسية يغطيها غالبا نوع من الإنكار. هذا الاستحواذ لا يرتبط بضحية معينة، فقد تكون امرأة مسنة أو طفلة صغيرة، المهم أن يكون "*موضوعا في شكل إنساني يمكن الإيلاج فيه*" (BALIER, 2008: 30). يمكن تفسير هذا السلوك من خلال التثبيت على رغبة موضوع جزئي وهو الأمر الذي أشار إليه (FREUD) عام 1920 بإدخال غريزة الموت المترجمة في آلية التكرير حتى ولو كان تكرير مشهد يتميز بعاطفة الكدر.

2.2. القدرة القضيبية والدفاعات البدائية: لدى المعتدي الجنسي رغبة وإلحاح على انفجار حدود الأنا لحظة المرور إلى الفعل الاعتدائي. ما يحدث في المشهد الواقعي هو شكل لنقل الصراع العنيف إلى العالم الخارجي ويمثل الموضوع الخارجي (الضحية) صورة الأم التي تنتقل إلى الخارج بسرعة لتفادي خطر الانفجار الداخلي (CHAGNON, 2008) لكن ما يعاش خلال الفعل يمكن أن يعود على مشهد داخلي من خلال الكوابيس وأحلام القلق والمخاوف الأولية ومن خلال الخيال والواقع اللذان يختلطان (CIAVALDINI, 2001) فيحدث إلغاء وإزالة كلية للحدود. أمام تهديد الانفجار يستدعي الأنا دفاعات أولية بدائية كالهلوسة السلبية مما يؤدي إلى فعل تدميري يتجنبه الذهاني عموما في حالة الانشطار.

يستدعي الأنا ميكانيزم الانشطار(انشطار الأنا) في الاغتصاب ليضع الأنا في جزأين متعارضين: الجزء الأول يبقى متكيفا مع الواقع وهو ما يفسّر التكيف الاجتماعي والعلائقي للمعتدي الجنسي(نفس المرجع السابق) والجزء الثاني يحرّك ويعبّئ الغرائز الموجهة نحو الموضوع النرجسي ويحدث إشباع هذه الغرائز في مجال آخر من الشعور، وهو ما يجعل هؤلاء المعتدين بعد ارتكاب فعلهم يؤكدون على أن الأمر حدث كما لو كان حلما. ويرتكز الانشطار على إنكار الواقع (إنكار غياب القضيب الذي يتحول إلى إنكار غياب الأم وإنكار التفريق عنها) ويترجم هذا الانشطار في

التعارض القائم على الإنكار في الهذيان أو في سلوك القدرة المطلقة والجبروت.

STOLLER (1975) تحدث عن الاغتصاب كشكل شبقي للكره أو كنوع من الشذوذ الخفي ضد جاذبية الاندماج مع الأم باعتبارها أول موضوع للتقمص؛ بحيث ينجذب في البداية إلى رغبة أن يكون امرأة قبل أن يصبح ولدا صغيرا ويتضاعف هذا الكره أمام زيادة الاحباطات التي تحدثها الأم لطفلها، لذا نتحدث عن خوف المغتصب من العلاقة الحميمية مع المرأة. يستحيل أن يعيش الشخص فعل الاغتصاب "*...كتصورات أو كعمل نفسي يؤدي به إلى التكفل بتفكيره وعواطفه وصراعاته، فيدفع به إلى التأرجح في الواقع وفي الفعل خارج الذات لحمايته من الجنون*" (BALIER, 2008: 53) هنا يوجد قطيعة في المعنى؛ لأن الفعل غير متناسق مع التفكير يصل إلى درجة الغرابة والتنافر بين الصراع الداخلي والفعل، خاصة وأن المرور إلى الفعل يضع الشخص في فضاء آخر باشباعات خاصة به يمكن أن تقارن باللذة النرجسية (RAVIT, 2004).

يؤكد (BALIER) في معظم كتاباته أن تكوين الأم القضيبية في هذه الحالة يكون ثانويا بالمقارنة مع المعاش التدميري والرغبة في الحصول على قضيب رمزي أبوي، هذه الرغبة تقلّص الشخص إلى تقمص الأم المدمّرة. إننا نتحدث هنا عن الحاجة لحماية النفس من تدمير أم القدرة المطلقة، وهي حالة من التناقض يعيشها الشخص بوسائل الدفاع الأولية وتحدث تصدعات في بنيته النفسية. يظهر البحث عن القدرة المطلقة وإنكار الخصاء من خلال الفعل الشاذ والفعل الجنسي العنيف والدفاع ضد القلق العصابي من خلال جعل القلق شهوانيا أو الدفاع ضد القلق الذهاني: التدمير، القتل وهي الحالات "*...التي لم تستطع إدخال القضيب الرمزي الأبوي فتبحث عنه خارجا باستحواذ*" (BALIER, 2008 : 155) ويتميز الاغتصاب بنرجسية قضيبية تتمثل في نكوص يخفي امتلاكا حادا للطفل يميّز القدرة المطلقة كما هو حال البيدوفيليا والاستعراض الجنسي والاغتصاب وزنا المحارم.

3.2. تجميد المشهد الأولي وإلغاء الآخر: المعتدي الجنسي مهدد بمشهد أولي غير متمايز "*هذا المشهد الأصلي هو جزء من الاستهامات البدائية. خلال هذا المشهد الطفل كان (أو استهام) شاهدا على جماع الأبوين، ويعاش هذا المشهد في غالبية الأحيان كمشهد سادي ويعطي إحساسا بالهجر لمجرد إبعاده وإلغائه من هذه العلاقات الحميمية بين الأبوين*" (BERGERET,1982:60) ويظهر هذا التهديد في الفعل الاغتصابي الذي يعبّر بشكل رمزي عن الإيلاج في المشهد الأولي كي يجمده ويتفادى بذلك تهديده.

ميّز (BALIER) بين المشهد الأولي الذي يلغى في الذهان والشذوذ الجنسي ويكون له وظيفة دفاعية ضد قلق الخصاء أو قلق فقد الموضوع، أين يمكن للشخص أن يكون سيناريو معد مسبقا والمشهد الأولي الذي يجمّد في الشذوذ من الدرجة الأولى ويتميز بغلبة الاغتصاب على اللذة

الشبقية. هذا الاستهام يصبح مروّعا للطفل الذي لم يتمكن من إنشاء منطقة آمنة بداخله ما يجعله "...*يقدم قلقا من النوع النرجسي وقلق التكيف*" (CIAVALDINI, 2001: 202) ويعيش المعتدي الجنسي استهاماته تبعا لمصطلحات (BALIER) كأشباح تستولي وتسيطر عليه، وتظهر خاصة بالموازاة مع الهيمنة النرجسية للاغتصاب. يجب إذن تجميد الاستهام لحظة بروزه، لذلك يجب على المعتدي أن يتصرف لحظة بروز هذه الاستهامات وهي لحظة تحرك غرائزه ومشاعره للاغتصاب. كيف سيجمد هذا الاستهام ؟

هناك حل واحد أمامه هو تجميد الموضوع من خلال تجميد الموضوع الخارجي؛ لكي يلغي نهائيا وجود الموضوع المهدّد. المشهد الأولي إذن يولد مع الاستهام ولكي يلغي هذا الخوف، يتكل على المواضيع الخارجية لإزالة حالة الرعب والخوف التي يعيشها، وهو ما عبّر عنه(2001 CIAVALDINI,) بأن المعتدي الجنسي لم يتمكن من تنظيم قدرة اكتئابية وظيفية؛ كون الشخص يعاني من نقص موضوع الحب الأولي. وهنا تنعكس العاطفة الاكتئابية الناجمة عن فقد موضوع الحب الأولي التي لا يمكنها أن تكون إلا عنيفة كلما هدّدت اندماجية الجهاز النفسي لتعطي الخوف من انشطار الأنا، يتمثل في ضد استثمار للفراغ بالفراغ لتجنب التفكير والمعانات أمام زيادة عاطفة الحزن(CHAGNON, 2000). وبالتالي غريزة التحطيم (التي تظهر في شكل اغتصاب) الناجمة عن غريزة الموت تسقط على موضوع خارجي لتجنب التفكك الداخلي فيستبدل قلق ضد قلق آخر. انه إذن حالة انشطار للأنا يصاحبها قلق حاد لفقد موضوع الحب ويتعلق الأمر بمرض الأنا (نفس المرجع) وفي النتيجة الأنا الأعلى، أو إنكار وانشطار الذات. هذا الانشطار يضع الشخص في حالة مربكة عليه أن يجد لها مخرجا من خلال (الموضوع/الضحية) الكائن بين يديه "... *بتدميره وإنزاله إلى درجة الشيء*" (BALIER, 2008: 123)

التهديد الذي يواجهه الشخص هو أن المرأة التي يتعرّف عليها تصبح تهدّد الهوية الذكرية الهشة كما لو أنها "...*المرأة التي سينكحها الأب*" (نفس المرجع: 176) لذا يلجأ الشخص إلى تجميد المشهد، وهنا يعمل المرور إلى الفعل بتدمير الاستهام الأصلي. المعتدي ومن خلال إلغاء الآخر يتجنب الاندماج مع الأم(يتجنب الذهان) ليعيش من خلال المرور إلى الفعل اللذة والعدوانية في آن واحد؛ فيكون استعمال الغرائز التدميرية (في تشييء الآخر) حماية للشخص من الانفجار الذهاني. الشخص لا يتقمص الأم كموضوع، بل يتقمص المصادر الغريزية التي تسمح بالتبادل مع الأب.

3. نتائج الدراسة:

1.3. من خلال اختبار الروشاخ: عكس اختبار الروشاخ وجود محدودية في البروتوكولات (11>R<08) وحديث يتميز بالقلق والتردد، مع محتوى فقير وسيطرة الكف النفسي وضعف في الإنتاجية الاستهامية والعاطفية والتعبير عن الغريزة العدوانية في العلاقة المباشرة مع الفاحصة أو مع الاختبار. في حين حمل التعامل مع الغريزة الجنسية تناقضا واضحا من

خلال الهروب من مواجهة اللوحات ذات الرمزية الجنسية القضيبية أمام وجود إشكالية تقمصية جنسية، وعكس التعامل مع موضوع الحب الأولي وجود عجز في العلاقة مع الأم. تعيش كل الحالات عدم استقرار عاطفي وأحيانا استثارة عاطفية ومهاجمة الغريزة للتفكير ليؤكد وجود عجز في التصور وعجز عن التموضع في جو انتقالي يسمح بالتبادل بين الواقع والخيال. التكيف مع الواقع سطحي جدا وأحيانا غائب تماما، كما نلمس وجود خلل في الوظيفة الرمزية وفي الوظيفة الاستهامية وإن وجدت فهي تشير إلى استهامات مرضية تصل لدى بعض الحالات إلى العجز الكلي.

ظهرت الإصابة في تصور الشيء وتصور الكلمة (تترجمه أكثر اللوحات الجنسية ولوحة الأم واللوحات الأنثوية) من خلال اضطراب اللغة لأن "...*كل تنافر بين الدال والمدلول يرافقه تدخل للسيرورة الأولية، إذن فشل كل عبور أو تكرار لعناصر الأنا*" (SHENTOUB, 1990 : 24). يظهر أيضا العجز عن تسمية الموضوع المدرك باسمه والاعتماد على البدائل من الكلمات لترميم غياب تصور الكلمة وأحيانا الاعتماد فقط على تسمية الألوان أو البقع أو إعطاء مفهوم غامض.

2.3. من خلال اختبار(TAT) **:** سمحت المادة الصورية للاختبار بقراءة إدراكية واضحة لحد ما، رغم اختناق البروتوكولات بالكف النفسي والنمط الصارم الذي جعلها تخضع كلية لمثيرات العالم الخارجي، وغاب الاستثمار الاستهامي والعاطفي لهذا الواقع؛ بحيث تدرك المثيرات الخارجية من دون أي استثمار فعلي. الاعتماد على النمط الصارم يثري المحتوى الظاهر من خلال التشبث بمعطيات العالم الخارجي لتجنب التعبير عن العالم الداخلي، رغم أن هذا النوع من الدفاعات لا يسمح بإعداد الصراعات، كما تساهم الدفاعات واستثمار العالم الداخلي (الصمت والاختصار وإنهاء السرد من دون إعطاء نهايات للقصص) والعزل بين التصورات والنكوص إلى تجنب الصراع. الإعداد الاستهامي للمشهد الأولي في اللوحة(2) يبدو مستحيلا أو مثقلا بإشكالية التفريق؛ نظرا لانبثاق السيرورات الأولية أو لإنكار الصور الأوديبية. إنكار الأم الأوديبية لدى العديد من الحالات يخدم الاستهام الأوديبي السلبي الذي لا يمكن إعداده وأحيانا إنكار التفريق يخدم استهاما بدائيا للاندماج يمنع كل تصور للصراع ولفقد الموضوع، حتى وإن تم إدراك الثلاثية الأوديبية فان إشكالية التفريق الحادة تمنع نشر واستمرار السيرورات الزمانية. التعامل مع الصراع الأوديبي أظهر حدود الارتكاز على الجانب الجنسي أو من خلال الاستهام، ومخاوف أمام القدرة القضيبية خاصة، تترجم في وضعية التقمص الأنثوي أو الأموي القضيبي لترافق رفض القطب النشيط والأنثوي المستقبل وهو ما أدى بـ (NEAU, 2005) إلى الحديث عن "الذكورة الهوسية" التي تحمي المعتدي الجنسي من خلال السلوك الجنسي العنيف ضد ألم المانيخوليا الأنثوي وقلق التفكك والتدمير وضد كل ما هو جنسي من خلال التثبيت خارجا بدلا من الجنس مع الآخر.

كشفت البروتوكولات أيضا عن وجود تصدع عميق في النرجسية من خلال الهشاشة في الهوية وفي تصور الذات؛ بسبب حدوث اضطراب في سيرورة التقمص وهشاشة في الحدود(داخل/خارج) (ذات/موضوع). استعملت الدفاعات النرجسية لدى عدد كبير من الحالات لمواجهة الوضعية الاكتئابية ولتجنب الصراع.

نظرا للاتمايز الحدود بين الذات والموضوع لاحظنا انسحابا نحو الوضعيات النرجسية كتسوية لرفض العلاقة الليبيدية أو عزل تام للعلاقة بالآخر، وهذا ما يترجم وجود إشكالية علائقية هامة سببها الخوف على الاندماج النرجسي يترجمها الاختبار من خلال صعوبة تصور الشخص الموحد أمام الموضوع الخارجي، الذي لا يتم التعرف عليه كموضوع منفصل عن الذات، وبالتالي استحالة استدخال الروابط بين الشخص والموضوع.

يظهر اضطراب الحديث من خلال فترات للاتمايز بين العالم الداخلي والخارجي وبين الشخص والموضوع أو بين الجنسين أو بين الأجيال أو بين الفضاء والزمان، يؤثر كثيرا على السرد؛ وهذا ما يجعلنا نؤكد وجود خلل في وظيفة الرمزية.

3.3. من خلال المقابلات العيادية: أكدت المقابلات العيادية أن الأم لم تستطع حماية طفلها من الاستثارة الداخلية والخارجية، فتركته بشكل لاشعوري في جو من اللاَمساعدة أحدث اضطرابا في نموه. عدم نضج الطفل لم يمكنه من تكوين تصورات للاستثارات التي كان خاضعا لها؛ فالحرمان من الوظيفة الأبوية المنظّمة والحامية في علاقة الطفل بالأم بسبب عدم انتظامها كليّة أثّر على العلاقة بالمواضيع الحالية، والشيء نفسه يقال عن الأب كموضوع أولي يساهم في الاندماج النفسي لدى الطفل من خلال الوظيفة الأبوية.

الاستثارة الجنسية الحالية تترجم وجود عدم الكمال في التنظيم الأولي للمواضيع؛ بحيث يعبر الموضوع (الضحية) عن وجود الخطأ في وظيفة الرمزية التي تكشف بدورها عن معاش نفسي محروم من مواضيع الحب الأولية وكأنه استدعاء يائس. مرحلة المراهقة باعتبارها مرحلة انتقالية تكشف لدى الحالات عن حالة الضرر النرجسي؛ بحيث انفجرت العدوانية أو التمرد على السلطة أو المرور إلى الفعل الجنسي لتشير إلى العجز عن الوصول إلى الذات أو العجز عن الدخول في علاقة مع الآخر.

4. فرضية الانتقام من صدمات الطفولة المبكرة من خلال المرور إلى فعل الاعتداء الجنسي:

معظم الحالات صرّحت بأنها لم تفهم ما حدث، وبالبحث في صحة ذلك من خلال دراسة وتفسير الأسباب الموجودة في تاريخ الحالة والطفولة أين تظهر صرامة أو انعدام التربية الجنسية والعلاقات الصعبة مع الأبوين (أب غائب غالبا أو صارم وأم قريبة جدا أو غائبة بدورها) والبحث في الأسباب النسقية المحيطة بالفرد أين يواجه البطالة والفقر والعوز المادي أو الوحدة والعزلة والتفريق والهجر أو تعاطي المخدرات أو الكحوليات أو وجود إصابة

عضوية أو تشوه جسدي يحدث نقصا. وبالبحث أيضا في الأسباب الداخلية التي لا يستطيع الشخص ضبطها والتحكم فيها والمتمثلة في الغرائز والعجز عن تصورها والتعبير عنها ذاتيا (من خلال التقنية الاسقاطية)، وبالتالي العجز عن ضبطها والتعبير عنها في مواضعها الطبيعية الملائمة أو التثبيت على ميزات معينة في الضحية تعيد إلى صور محدودة وأجزاء معينة من جسد المرأة، وهو ما يميز بشكل عام الحياة الجنسية الذكرية مما جعل (J. LACAN) يعتبر "الجنسية الذكرية شاذة"، هذا الأمر لا يقودنا إلى اعتبار المعتدي الجنسي شاذا رغم وجود هذه الميزة الشاذة. من خلال الدراسة النفسية التحليلية لكل تلك الأسباب مع بعضها يمكننا القول بأن فهم المرور إلى الفعل الجنسي من خلال العناصر العيادية المشار إليها سابقا يعيدنا بالضرورة إلى مفهوم KLEIN(1959) عن الرغبة الأولية التي تعتبر جزءا من الإعداد الغريزي المميّز لمرحلة عمرية مبكرة. هذه الرغبة تجمع غرائز الحياة المتمثلة في التعرف على الحاجات والاندفاع اتجاه الموضوع وغرائز الموت. العلاقة بالموضوع تحدث مع التطور المميّز للمرحلة الليبيدية لتدفع بحدوث علاقة حب إذا كانت اشباعات المحيط تسمح بتأسيس موضوع داخلي جيد، لكن إذا فشلت سيرورة الإدماج في الأنا لإعداد موضوع جيد ومحبوب ليوضع مكانه الموضوع السيئ انطلاقا من سيرورة الانشطار العادي، تأخذ الرغبة شكلا مرضيا لمهاجمة الموضوع وتدميره. سنعود إذن إلى السنوات الأولى من التواجد الإنساني وتكوّن العلاقة بالموضوع لدى الرضيع، عندما يكون هناك تداخل ولا تمايز مع الأم تحرضه حركات حادة ومتناقضة.

مع ميلاد الطفل تولد الغريزة فيمتزج فيها الحب والتدمير، والعمل على هذا المزيج من قبل الأم والرضيع يؤدي إلى الانتقال من مرحلة اللاتمايز إلى مرحلة التمايز لينفصل الشخص عن الموضوع، لكن قبل ذلك فان الدور الأساسي للأم هو إشباع حاجات طفلها من خلال ثديها كموضوع جزئي يرتبط به الطفل ويستدخله كموضوع جيد ومشبع للحاجات فيسقط عليه الحب، ثم كموضوع سيئ بتدميره (عضه) لأنه يحدث الإحباط أحيانا، ثم يستدخل أمه كموضوع كلي حقيقي للحب، لتشكل هذه الأم موضوعا للتعلق والارتباط يرتبط بغريزة حفظ الذات. الأم إذن تعبّر عن الحاجات والحنان والغضب لذا تسمى بموضوع الحب الأولي الذي تتشكل معه أول رابطة حيوية قبل أن يمكننا الحديث عن الجنسية الطفولية.

التقنية الاسقاطية كشفت عن عالم داخلي تسيطر عليه الغريزة التدميرية وتختلط فيه المواضيع الجيدة بالمواضيع السيئة والمعبر عنها من خلال التجارب الجيّدة والمشبعة والمعاش الاضطهادي والمهدد، وهو ما يجعل الحركات الليبيدية والعدوانية معا تنظم العلاقة الموضوعية.

بما أن الاغتصاب يعبّر عن "*تدمير موجه ضد موضوع خارجي يترجم تكدسا خاصا للمواضيع الداخلية التالفة والتي لا يمكنها تخفيف حالة داخلية من أن يكون فريسة لضغط يزداد دائما*" (RAVIT, 2004 : 220)

فهذا يعني أن تدمير موضوع خارجي وتملكه داخليا يخدع جبروت الانتقام من الموضوع، هذا الأخير الذي يثير الحاجة للتفريغ ويعيد في المقابل إلى التعبير المؤلم عن التبعية. تدمير الآخر الذي يملك ميزات يمكن ضمها إلى الذات(الناقصة على المستوى النرجسي) في شكل استدخال لكل ما يشبع العالم الداخلي، نظرا لوجود فقر وحرمان داخلي ناجم عن مجموع الصدمات التي تعرض لها الفرد في طفولته الأولى والتي تحرضها الأم من خلال سلوك الإهمال والرفض وعدم الاهتمام أحيانا أمام طلبات الطفل الطبيعية، ويترجم هذا الحرمان في العلاقة الأولية إلى سلوك عنيف. هذه الصدمة تبقى وتستمر مع الشخص في شكل حرمان" *..مع حاجة ملحّة تطالب بالإشباع من طرف موضوع غير محدد*" (BALIER, 2005 : 133) بمعنى آخر رفض المحيط الأموي المحبط والصادم بفتح المجال لخلط نفسي يؤدي إلى فشل سيرورة تكوين فضاء داخلي قادر على احتواء الاستثارة الغريزية وإعطاءها معنى، فالاغتصاب يحرض مشهدا فضا لرفض إشباع الشخص، هذا الأخير الذي يتم إقصاءه كلية من مشهد اللذة المشتركة(أم- طفل). يوجه هذا المشهد المثير الاغتصاب ضد موضوع خارجي وضد سلوك الموضوع (الأم) الذي منع لذة مشروعة وحيوية (في السابق)، ويصبح الفعل الاغتصابي مسألة حياة أو موت (حياة أو موت الأنا بمقابل حياة أو موت الآخر) فيعمل المعتدي على الحصول على اللذة لوحده بعيدا عن اللذة المشتركة.

يمكن تخيل حدة وقوة الصدمة التي عاشها الطفل في علاقته مع أمه التي لم تستطع الاستجابة لطلباته الأولية، لذا نتحدث عن صدمة أولية لا تمثل فيها الأم موضوعا استهاميا فعليا، لأننا لم ندخل بعد مرحلة الموضوع. هذه الصدمة يعيشها الشخص على أنها حرمان وحاجة ملحة تطالب بالإشباع، وهذا ما يهيّج المعتدي الجنسي في البحث عن الاغتصاب والحصول عليه وكأنه طفل ينتقل من امتلاك الموضوع إلى فعل عنيف يحققه وهو ما سماه (BALIER, 2005) بلذة القدرة. هنا نعود إلى رأي CHAGNON(2000) حين أشار إلى أن الاعتداء الجنسي هو "*اضطراب لما هو داخلي، إذن اضطراب للأنا العاجز عن لعب دوره كوسيط بين الغرائز والواقع الخارجي*" فيكون المرور إلى الفعل حاجة ملحة لتفريغ شحنة من الاستثارة الغريزية التي تهدد بانفجار الأنا.

الشخص ينكص إلى مرحلة الطفولة ليتوجه إلى أمه في علاقاته الأولى معها في محاولة للتشبث بها من خلال الحركات التدميرية. انه استثمار جديد للموضوع الأموي في شكله التدميري وهنا تتأكد فكرة RAVIT(2004) في ضم الضحية إلى الذات لترميم الجزء المتصدع بها؛ لأن الاستثمار الحاد هو من أول عناصر تكوين الذات (حب الأم هو حب الذات) أي الاندماج مع الأم و الاختفاء في الموضوع.

إذا تأثرت هذه المرحلة الطبيعية في النمو بالصدمات النفسية المبكرة بفعل الموضوع الأموي يحدث توقف في هذه السيرورة، فتهاجم الغريزة القوية كل من الذات والموضوع.

الاغتصاب هو مظهر للقدرة المطلقة للتدمير يكوّن فيها المعتدي علاقة تملك وتسلط على ضحيته وهي الفكرة التي أشار إليها FREUD(1924) في مقاله:

(Le problème économique du masochiste) بحيث تعود غريزة الموت في شكل مسالم فيمتزج بها الليبيدو ويوجه إلى الخارج لتعطي غريزة التملك المعبّر عنها في إرادة القدرة، ويرتبط هذا التملك بغريزة الموت و بالغريزة الجنسية. يعبر عن هذا التملك بشكل مباشر لدى كل الحالات في العلاقة مع الفاحصة وفي العلاقة مع الاختبارين في حين تدخل معرفة الفاحصة الجنسية في المحك والتشكيك، ليعبر المفحوص عن وضعية تحكم في الاختبار أو في المقابلة ككل.

من المؤكد أن هناك حدث ما في محيط الشخص أيقظ هذه الصدمة العميقة وهذا الحزن الأولي؛ لأن كل الحالات لم تخطط مسبقا للفعل ولم تفكر فيه إلا لحظة حدوثه، فجاء بشكل مفاجئ حتى للمعتدي نفسه ولم تكن هناك تصورات مسبقة تحرك الشخص، فقط تصور المشهد الأولي الذي يتم تجميده حسب(BALIER, 2008) ، فالمعتدي الجنسي ينتقم من خلال المرور إلى الفعل من صدمات الطفولة المبكرة ومن الأم التي أحدثتها.

تساؤلنا الأخير يخص التقمص النرجسي(الأنثوي) القضيبي بمقابل رفض وضعية الكمون الأنثوية، وهي النتيجة التي بينّتها المقابلات والتقنية الاسقاطية. هل نتحدث هنا عن أنوثة الرجال في جانبها الجنسي؟ وإن كان كذلك كيف نفسّر رفض وضعية الكمون الأنثوية خاصة أمام صعوبة تصور الغريزة الجنسية؟

الخطأ في التواجد من منظور الأبوين خاصة الأم التي تتعامل مع طفلها وكأنه مفروض عليها (BALIER, 2000) وتمنع هذه الأم الغريزة من خلق مكان للتبادلات مع طفلها ومع مواضيع العالم الخارجي بعد ذلك، لتحتفظ ذاكرة الطفل بآثار من دون تصورات لأولى التجارب الجسدية المحبطة تترجم في وجود إشكالية تقمصية عميقة ومتأصلة تحدث عمقا اكتئابيا أو إحساسا مزمنا بالفراغ الداخلي. مع عدم انتظام البنية الأوديبية فان الشخص لا يستطيع القيام بالتقمص الأوديبي، فتقمصه إذن يكون نرجسيا على نموذج الأم والذات.

(NEAU)حاولت الإجابة أيضا على هذا السؤال من خلال فرضية الذكورة الهوسية بمقابل فرضية (CHABERT) عن الأنوثة المانيخولية، أين *"تشكل المانيخوليا أحد طرق تغيير اتجاه الكمون ضد الشخص المحبوب والمثير وضد الموضوع وأخيرا ضد الشخص نفسه"* (1999: 57)، واعتبرت أن النشاط الهوسي يقوم بتغيير اتجاه الكمون إلى الخارج من خلال المرور إلى الفعل والواقع الخارجي لتحريك الاستهام الاعتدائي، فيحدث نقص وإنقاص للأنوثة يأتي كضد استثمار لهذا المكان الكامن، وتحتل التثبيتات السادية الشرجية والقضيبية قبل الجنسية قيمة دفاعية يتم بها إخراج وإبعاد الجنسية الكامنة وتثبيتها في الآخر (مهما كان جنس

الضحية فان ما يهم هو كمونها) والهدف هو إعادة تأمين النرجسية وترميمها أمام الأصول الأنثوية للجنسية، فتأنيث الآخر جنسيا يحمي من التأنيث الجنسي للذات.

تجدر الإشارة إلى أن دراسة (NEAU) كانت ناقصة من الناحية المنهجية لأنها قامت بدراسة وتحليل عشرين بروتوكولا للروشاخ و(TAT) تم تطبيقها من قبل نفسانيين(غير الباحثة) ممارسين في الوسط العقابي. وهذا ما يعاب على هذه الدراسة ونتائجها؛ فللمقابلة العيادية دور أساسي في دراسة الحالة والتوظيف النفسي، لأن مجموع الأسئلة المعدة مسبقا للمقابلة والتي تمس بشكل مباشر فرضيات العمل تسمح بحصر تصورات المفحوص عن جرمه المرتكب وكيف يتحدث عنه، وهل هو مجرد وصف لمشهد منفصل عنه أم أنه فعل ينتمي إلى بنيته النفسية؟ وهل يستطيع استيعاب تفاصيل فعله واستحضارها ثانية على مستوى الكلمة والتعبير عنها، أم أنه يعجز عن ذلك بسبب نشاط ميكانيزم الإنكار من جديد، ومعرفة كيف يعيش الشخص هذا الفعل وما هي الآثار التي تركها في نفسه ودراسة استهاماته الشعورية ومعرفة تفاصيل حياته الجنسية، كما تسمح المقابلة بتقييم نوعية الإعداد النفسي للشخص وتحديد الوضعية التي تم فيها الاغتصاب والظروف الداخلية والخارجية المحيطة بها وإتاحة الفرصة للشخص لإعطاء تفسير لهذا الفعل وتحديد أسبابه من خلال تاريخ الطفولة والتربية والعلاقات الأسرية مع الأبوين ومع الإخوة وكيفية إشباع الرغبات والغرائز في الظروف العادية والاستراتيجيات النفسية المعتمدة لذلك من قبل الشخص؛ بمعنى مجموع الأسباب الداخلية (غرائز وأحاسيس) ومجموع الأسباب الخارجية المحيطة بالشخص كالظروف السوسيو اقتصادية. نقص هذا الجانب الهام في دراسة الحالة كان واضحا في دراسة(NEAU) التي غابت منها لمسة اتحاد معاشين نفسيين(المعاش النفسي للفاحص والمفحوص) وأثّر ذلك على النتائج المتوصل إليها؛ لأنه لم تتضح في دراستنا هذه أية هوسية يمكن الاعتماد عليها في التفسير ما عدا لدى حالتين وهي ناجمة عن التوظيف النفسي الذي تسيطر عليه الدفاعات الشاذة أو النرجسية.

خاتمة:

مهما كان الواقع الذي جعلنا التحليل العيادي والتقنية الاسقاطية نواجهه، فانه مكننا من دفع المفحوص إلى اتخاذ وضعية أمام اللاتناظر الملاحظ لفعل الاعتداء الجنسي والتعبير عنه بالكلمة، ولأجل ذلك وجب علينا التمتع بالمقاومة النفسية أمام الحالات للتمكن من الإصغاء الجيد لها وقراءة وفهم أقوالها وما وراء أقوالها وفهم وتحليل استهاماتها التي ظهرت كنوع من المقاومة أمام انحرافاتها التخيلية.

ثراء الوسائل العيادية والمادة الاسقاطية المستعملة في الفحص النفسي ساهم بشكل ملاحظ في الإغراء النرجسي، وسمح بانسياب

وانبثاق المحتوى النفسي العميق والمعقد على لسان هذه التقنيات، وسهّل عملية الربط بين الأحداث وتفسير مختلف التصورات والمشاهد النفسية رغم سمة الكف النفسي الحادة التي سيطرت على مختلف التوظيفات النفسية لتكشف عن عدم النضج والمقاومة الحادة ضد الاكتئاب أو ضد الانفجار الذهاني، ليكون فعل الاعتداء الجنسي ضروريا للحفاظ على التناغم والتناسق النفسي المهدد في كل لحظة بالاضطراب. فرضية الانتقام من صدمات الطفولة المبكرة هي نتيجة توصلنا إليها بعد دراسة استمرت أربع سنوات، ومكنتنا من استخلاص أن عجز المعتدي الجنسي عن التمييز بين الجنس والعدوانية ناجم عن حالة الإحباط التي عاشها في مرحلة الطفولة المبكرة والتي لم تتمكن بنيته النفسية من احتوائها، فعادت في شكل جديد من الإجرام. نقطة الانطلاق إذن هي حالة الإحباط في العلاقات الشخصية الداخلية والاحباطات المبكرة التي يحاول الانتقام منها لتعطي حالة إجرام بظاهر غريزي.

هؤلاء المعتدين يسهل عليهم التصرف أكثر من تصور الرغبات؛ فيواجهون حالات عاطفية أولية وقلق قديم ويعيشون تجربة الاغتصاب من خلال مشهد أولي مبتكر ويستعملون الجنس في شكله الاعتدائي للهروب من حالة نفسية صعبة أكثر مما هو محاولة لتحقيق رغبة ليبيدية، ليدخل هذا الفعل في إطار الحاجة أكثر من الرغبة.

قائمة المراجع:

BALIER. C (1993), Viols et incestes- Auteurs et victimes, SD Fine A, LE GUEN A, Oppenheimer A. IN Monographies de la Société Psychanalytique de Paris « les troubles de la sexualité », Paris, PUF, pp 159-182.

BALIER. C (2000), Psychopathologie des agresseurs sexuels selon un modèle psychanalytique, IN A. CIAVALDINI et C. BALIER, Agressions sexuelles : Pathologies suivies thérapeutiques et cadre judiciaire, Paris, Masson.

BALIER. C (2005), Retour aux sources, IN C. BALIER et coll, La violence en Abyme, Paris, PUF.

BALIER. C (2008), psychanalyse des comportements sexuels violents, 3eme édi, 2eme tirage, Paris, PUF, 1ere version 1996.

BERGERET. J (1982), Psychologie Pathologie : théorie et clinique, 3 eme édi, Paris, Masson.

BERGERET. J (1995), Les délinquances dits sexuelles, le point de vue du psychanalyste, IN Nervure, N° 07, Paris, pp 62-77.

CHABERT. C (1997), Féminin mélancolique, IN Adolescence, « le temps de la menace », N° 30, Paris, bayard, pp 47-57.

CHABERT. C (1998), Psychanalyse et méthodes projectives, Paris, Dunod.

CHABERT. C (1999), Névroses et fonctionnements limites, Paris, Dunod.

CHAGNON. JY (2000), Les troubles narcissiques chez les agresseurs sexuels, IN Psychologie clinique et projective, Vol 6, Paris, Dunod, pp 265-278.

CHAGNON J.-Y. (2005), Aux marges de la psychose : la perversité sexuelle, **Bulletin de psychologie**, Tome 58(6) /480/ novembre-décembre 2005, pp 663-670.

CHAGNON J.-Y. (2007), Traumatisme, violence et agressions sexuelles à l'adolescence et chez le jeune adulte, IN Marty F., SD (2007), **Traumatisme, violence et symbolisation**, IN Press, pp 123-147.

CHESNAIS. JC, (1981), L'histoire de la violence, Paris, Robert Laffont.

CIAVALDINI. A et coll (2001), Psychopathologie des agresseurs sexuels, paris, Masson.

DAVID. C (1972), La perversion affective, IN La sexualité perverse, Paris, Payot.

EMMANUELLI. M ET AZOULAY. C (2009), Pratique des épreuves projectives à l'adolescence, Paris, Dunod

GOURLAOUEN-COUTON. S (2005), Traitement de la pulsion sexuelle et représentations masculines et féminines chez des hommes incarcérés pour viol, IN Psychologie clinique et projective, « Le masculin », 2005, Vol 11, pp105-131.

GREEN. A (1979), L'angoisse et le narcissisme, IN Narcissisme de vie, narcissisme de mort, Paris, éd de Minuit, 1983.

KLIEN. M(1959), La psychanalyse des enfants, Paris, PUF.

LAPLANCHE. J (1987), Nouveaux fondements pour la psychanalyse, Paris, PUF.

LAPLANCHE. J ET PONTALIS. JB (2009), Vocabulaire de la psychanalyse, 5eme édition, 2eme tirage, Paris, PUF, 1ere édi 1967.

Mc DOUGALL. J (1978), Scène primitive et scénario pervers, IN Plaidoyer pour une certaine anormalité, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'inconscient.

Mc DOUGALL. J (1993), L'addiction à l'autre : réflexion sur les néo sexualités et la sexualité adductive, IN A. FINE, A. LE GUEN, A. OPPENHEIMER, Les troubles de la sexualité, Paris, PUF, coll. Monographies de la Revus française de psychanalyse.

Mc KIBBEN. A (1993), La classification des agresseurs sexuels, IN J. AUBUT et coll., Les agresseurs sexuels : théorie, évaluation et traitement, Paris, Maloine.

NEAU. F (2001), Etude du fonctionnement psychique d'agresseurs sexuels, Thèse de doctorat en psychologie clinique, SD/ Pr. C. CHABERT, Université René Descartes, Paris V.

NEAU. F (2005), Masculin maniaque, IN Psychologie clinique et projective, « Le masculin », Vol 11, Paris, Dunod, pp 35-78.

RAVIT. M (2004), Le viol ou l'autre comme empreinte de soi, IN Psychologie clinique et projective, « L'acte délinquant et la dynamique du fonctionnement psychique », Vol 10, pp 209-223

SCHENTOUB. V (1990), Manuel d'utilisation du TAT, Approche psychanalytique, Paris, Dunod.

SILLAMY. N (2003), Dictionnaire de psychologie, Paris, Larousse.

STOLLER. RC (1975), La perversion fore érotique de la haine, Paris, Sock, 1978.

" دراسة نفسية للشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية عبر القوارب وسبل التكفل بهم عمليا في الجزائر"

- دراسة ميدانية على عينة ناجية من الشباب سبق لهم وأن عاشوا تجربة الهجرة السرية بحرا

د. العيد فقيه
جامعة أبي بكر بلقايد،
تلمسان.

مقدمة:

إن فهما موضوعيا ومفيدا لمشكلات الشباب الجزائري، يفرض علينا النظرة الشمولية للموضوع في إطاره الاجتماعي والحضاري والسيكولوجي. وأن أية محاولة لدراسة ظاهرة الهجرة السرية لابد وأن تستند إلى تحليل شمولي يراعي الظروف الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية للجزائر، كما يتطلب ضبط الظروف النفسية التي أنتجتها.

والدراسة الحالية ما هي إلا محاولة لملامسة واقع الصحة النفسية لشريحة من الشباب في مخاطر حقيقية، وإن كانت ظاهرة الهجرة السرية على مستوى الشباب لا تشكل رقما مهولا، وظاهرة عامة تميز أغلب الشباب في الجزائر، إلا أن أي روح لأي شاب تزهق عبثا في عرض البحر مدعاة للقلق من جهة، والبحث والدراسة عن واقعهم المعيش من جهة أخرى. ومن هذا المنطلق تأتي هذه الدراسة لكشف اللثام عن مشكلات الصحة النفسية لدى بعض الشباب، من مشاعر الاغتراب والقلق والاندفاعية والمخاطرة الحقيقية، فيقع أسيرا للتطرف في استجاباته وسلوكه ومواقفه بعيدا عن وسطية السلوك وسوائه.

الجزائر والهجرة السرية عبر القوارب المطاطية

عرفت الجزائر في هذه العشرية من القرن الحالي منعطفاً خاصاً تجلى في تنامي ظاهرة الهجرة السرية من خلال ما اصطلح على تسميته بـ "زوارق الموت". تعتبر الجزائر من الدول المتضررة من الهجرة السرية، حيث تحولت تدريجياً إلى معبر لها، وبلد إقامة لبعض القادمين من بلدان أفريقية، والراغبين في الهجرة نحو أوروبا. حيث توصلت الدراسة الأمنية التي قام بها (عيدات أحمد، 2008) حول الهجرة السرية في الجزائر إلى ارتفاع عدد القضايا المعالجة بنسبة 300 بالمائة و669 شخص موقوف، وحرصت الدراسة على التوضيح على أن أغلب "الحراقة" شباب تتراوح أعمارهم بين 18 و28 عاما، إضافة إلى قصر وكهول تتجاوز أعمارهم 40 عاما، ومنهم نساء شابات، إضافة إلى طلبة

وبطالين وموظفين ومستخدمين وأصحاب نشاطات حرة، إشارة إلى أن المرشحين للهجرة السرية يمثلون جميع الفئات.

وفي مجال مكافحة الهجرة السرية، أشارت الدراسة الأمنية إلى أن عدد المرشحين للهجرة السرية ارتفع بنسبة 50 بالمائة عام 2007 وهو في تزايد مطرد. وبلغة الأرقام، بلغ عدد "الحراقـة" الموقوفين من طرف مصالح الدرك 1071 شخص عام 2007 .

كما أشارت الدراسة أنه خلال الثلاثي الأول من سنة 2007 تم توقيف 688 مهاجر غير شرعي، أغلبهم يحملون الجنسية النيجرية والمالية، ويأتي المغاربة في الترتيب الثالث. وأودع 156 موقوف الحبس، ومن بين هؤلاء 25 مهاجرا غير شرعي بتهمة تزوير الوثائق والعملة مقابل 3 موقوفين بتهمة حيازة مخدرات إضافة إلى 41 أجنبيا متورطا في قضايا التهريب خاصة بالحدود الغربية. وحاليا الجزائر تبذل جهوداً متواصلة على العديد من المستويات من أجل محاربة الهجرة السرية، في معركة مفتوحة ضد من يتاجر في تهريب الأرواح البشرية.

مفاهيم البحث

مفهوم الهجرة السرية

تتعدد دلالات الهجرة سميولوجياً بين هجرة سرية، وهجرة غير شرعية، فهي بالمقارنة مع الهجرة الرسمية تعتبر غير شرعية وغير مرغوب فيها، والسبب في تنامي هذا النوع من الهجرة يرجع إلى تقنين حركة الهجرة إلى أوروبا، فطرحت مشاكل بالنسبة للشباب الجزائري، فمادام هؤلاء لا يحصلون على حق الإقامة فإنهم يتحولون إلى مهاجرين سريين.

وبما أن أوروبا فرضت التأشيرة على كل الذين يودون دخول أراضيها من دول المغرب العربي، فإن هؤلاء الشباب حاولوا بكل الطرق الوصول إليها سواء بأساليب شرعية أو غير شرعية. بالرغم من الحراسة المشددة التي حاولت الدول الأوربية المطلة على البحر الأبيض المتوسط فرضها للحيلولة دون قدوم الأجانب إليها، فإن قوارب الموت استمرت في نقل شرائح مختلفة من المواطنين الجزائريين والأفارقة، معظمها من الشباب الذين ضاقوا ذرعاً بالفقر والتهميش من وجهة نظرهم، وطمحوا للوصول إلى الجنة الموعودة. وساهمت شبكات التهريب والتزوير والعصابات التي تتاجر في مستقبل الشباب في استفحال ظاهرة الهجرة السرية رغم كل المخاطر التي تتضمنها.

مفهوم الصحة النفسية:

يرى (عبد المطلب أمين القريطى، 1998: 28- 29) أن "الصحة النفسية السليمة هي حالة عقلية انفعالية إيجابية، مستقرة نسبيا، تعبر عن تكامل طاقات الفرد ووظائفه المختلفة، وتوازن القوى الداخلية والخارجية

الموجهة لسلوكه في مجتمع ووقت ما ومرحلة نمو معينة، وتمتعه بالعافية النفسية والفاعلية الاجتماعية." يوضح القريطى في هذا التعريف حالتين أساسيتين تتسم بهما الصحة النفسية وهما: حالة الاستقرار النسبي والحالة الإيجابية، اللذان يشكلان في النهاية حالة تعبر عن التكامل بين طاقات الفرد وإمكاناته ووظائفه المختلفة، الانفعالية والعقلية و الدافعية من جهة، ثم التوازن بين القوى الداخلية والخارجية من جهة أخرى. وفي النهاية يشكل كل من التكامل بين الطاقات، والتوازن بين القوى على تنوعها عملا واحدا منتظما ديناميا.

عندما يتحدث القريطى بأن الصحة النفسية هي "حالة مستقرة نسبيا" فهو يعني بذلك مدى تفاوت الأفراد في تمتعهم بالصحة النفسية. ذلك أن ميزة الحال أنه لا يثبت ولا يستقر استقرارا تاما ودائما، والحالة سميت حالة لتحولها، وهي سمة من السلامة العقلية وانفعالية مرتبطة بالجسم في تفاعل مستمر. أما المقصود من "الحالة الإيجابية" هو أن الصحة النفسية السليمة تنتمي إلى قطب الصحة أكثر مما تنتمي إلى قطب المرض، ومن منظور إحصائي تقع الصحة النفسية في الجزء الموجب من المنحنى الاعتدالي المعياري، أي بين الصفر والانحراف المعياري الثالث الموجب.

يحدد القريطى في هذا التعريف مظاهر الحالة الإيجابية للصحة التي قوامها التوازن بين القوى، والتكامل بين الطاقات في فئتين مترابطتين من المظاهر أطلق عليهما: العافية النفسية، والفاعلية الاجتماعية.

- مظاهر السلامة النفسية: تتضمن التكامل النفسي، والتوافق النفسي، والاتزان الانفعالي، وضبط النفس والتحكم في الذات ، السلوك العادي والخلو النفسي من الأعراض المرضية، الشعور بالسعادة مع النفس والآخرين، تبني إطار قيمي إنساني وأخلاقي، والرضا عن الذات وتقبلها وتحققها.
- مظاهر الفاعلية الاجتماعية: تتضمن التوافق الاجتماعي مع الآخرين في المجالات التي يمارس فيها الفرد نشاطه، الإيجابية وتحمل المسؤولية، نجاح المرء في عمله ورضاه عنه.

مفهوم الاغتراب

يعتبر الاغتراب من المصطلحات الكثيرة التناول، فقد نجده يحمل معان متعددة بتعدد التخصصات العلمية، لقد تم استخدامه كمصطلح في الدراسات القانونية، والنفسية والاجتماعية والسياسية والفلسفية والاقتصادية، والدينية. يذكر لنا (ريشارد شاخث، 1980، ص64) الأصل اللغوي لكلمة الاغتراب هو Alienatio ويستمد هذا الاسم معناه من فعل Alienare بمعنى تحويل شيء ما لملكية شخص آخر، وهذا الفعل مستمد بدوره من لفظ يعني "الآخر"

سواء كاسم أو صفة... وأيضا في اللغة اللاتينية يمكن استخدام مصطلح Alienats mentis بمعنى الاضطراب العقلي، أو فقدان الوعي، أو الشلل، أو التخلف العقلي.

إن الاستخدامات المتعددة لمفهوم الاغتراب لا تعني الغموض أو التناقض بقدر ما تعني ثراء المفهوم فلسفيا واجتماعيا ونفسيا، فالاغتراب عموما يشير إلى ذلك الانفصال عن الذات أو المجتمع أو البيئة أو الله. فيصبح الفرد ينظر إلى أن الحياة تمضي على نحو لاإنساني، وعبث غريب يأخذ الإنسان نحو الفراغ الوجودي والملل من الحياة نفسها، أو شعور بالتحلل من القيم ورفض المعايير الاجتماعية، أو الانسحاب من المجتمع والالتصاق بالذات في إطار العزلة النفسية والاجتماعية. ففي ظل هذه المشاعر والرؤى للفرد تضطرب نفسيته وتظهر مجموعة من الأعراض كالعزلة واللامعيارية والعجز واللامعنى والتمرد..وكلها سلوكات تعكس بعمق ذلك الوجود الفردي غير الفاعل.

تعتبر بحوث (Seman.M,1959) في (تحية محمد عبد العال، 1989، ص49) من المحاولات التي أسهمت في تحديد الأبعاد المختلفة للاغتراب، حيث حدد الاغتراب في خمسة أبعاد كما يلي:

– الإحساس بالعجز: وهو شعور الفرد أن مصيره وإرادته بيد قوى خارجة عن ذاته، ولا يستطيع أن يؤثر في الظروف التي تحيط به، من ثم فهو عاجز عن أخذ وصنع القرارات المهمة المرتبطة بمصيره أو التأثير في مجرى الحياة ويشعر بحالة من الاستسلام والخضوع، وبالتالي عدم القدرة على تحقيق الذات.

– الإحساس باللا معنى: وهو شعور الفرد بأن الحياة لا معنى لها وأنها خالية من الأهداف التي تستحق أن يحيا وأن يسعى من أجلها، وبالتالي توقع الفرد أنه لن يتمكن التنبؤ بدرجة عالية من الكفاءة النتائج المستقبلية للسلوك.

– الإحساس باللامعيارية: يوظف "Seman" مفهوم "الأنوميا" التي تحدث عنها "دوركايم" بمعنى انهيار القيم الذي يؤدي إلى سلوك مضاد للمجتمع، أي إحساس الفرد بالفشل في إدراك وفهم وتقبل القيم والمعايير السائدة في المجتمع، وعدم قدرته على الاندماج فيها نتيجة عدم ثقته بالمجتمع ومؤسساته المختلفة.

– العزلة الاجتماعية: إحساس الفرد بالغربة تجاه الآخر، وبالتالي محاولة الابتعاد عن العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه.

– الاغتراب عن الذات: وهي حالة من الصراع مع الذات تؤدي بالفرد عدم القدرة على التواصل مع نفسه والشعور بالانفصال عما يرغب أن يكون عليه، أي إحساس الفرد وشعوره بتباعده عن ذاته.

- **مفهوم الشباب وعلاقته بالاغتراب**

يورد لنا (إبراهيم مذكور، 1975، ص333) تعريفا لغويا لكلمة شباب حيث يقول:" ترد كلمة شباب بمعان متعددة حيث يقابلها لفظ شبب وتعني الفتوة والحداثة، وجمعها شباب وشبيبة، ومرادفاتها كثيرة منها يافع ومراهق وفتى وغلام وهي كلمات لا تدل على مراحل عمرية محددة ومنفصلة بقدر ما تشير إلى خصائص جسدية وأخلاقية ونفسية ووجدانية لفترة من فترات الحياة، وهي إجمالاً خصائص القوة والنشاط".

يستخدم مفهوم الشباب في عدة مجالات، وأصبح هذا المفهوم متداول في مختلف الحوارات ذات الصلة بانحراف الشباب أو بطالة الشباب أو هجرة الشباب. تنشأ المشكلات النفسية عند الشباب وخاصة لدى الشباب ذو البنية الهشة، عندما ترسخ في ذهنه فكرة أن الحياة معقدة ويصعب التكيف والتوافق مع متطلباتها، و"كلما امتدت فترة المراهقة عبر الزمان، كلما عاشت الشبيبة زمن ميت، وفراغ اجتماعي" على حد قول (Mendel,1979,p248). وأن فئة الشباب في الجزائر نشأت وترعرعت في فترة متقلبة الأحداث، فالتغيرات الوطنية والعالمية التي حدثت في العشريتين الأخيرتين جعلت الشباب يعيش في صراع تقليدي بين القديم والحديث. فالبحث عن الذات التي يرضى عنها والتي تحقق له الاكتفاء ما هي إلا محاولة مضنية لاستعادة الهوية المسلوبة في ظل تراكم الأحداث. إنها محاولة قد تؤدي بهم إلى الانحراف أو التفكير في الهجرة والابتعاد عن الموطن الأصلي في غياب الشروط الضرورية للأمن النفسي. يذكر في هذا الصدد (شريف ومحمد، 1986، ص28): " أن المحافظة على الوجود والإحساس بعدم الأمن، نتيجة الأخطار الداخلية والأخطار الخارجية تجعل الشباب يعيش في خوف دائم، فهو بحاجة إلى الأمن السياسي والاجتماعي والاقتصادي، مما يجعل الشباب يعانون من بعض المشكلات". ويرى (صالح بن إبراهيم الصنيع، 2002، ص16) أن الاغتراب يمثل أحد أسباب إدمان المخدرات، وعدوانية الشباب وتمردهم على النظام، وفقدهم للحس الاجتماعي، والهوية والانتماء الوطني، والتبلد والسلبية واللامبالاة وغيرها من الأمراض الاجتماعية والنفسية المدمرة، خاصة في ظل تجليات العولمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتأثيراتها على تغريب الذات وتهميش الشخصية، وتعميم نوع آخر من ثقافة الاستهلاك.

ولعل من أبرز مظاهر اغتراب الإنسان في حياتنا المعاصرة، ما تفصح عنه الإحصاءات والدراسات السيكولوجية والاجتماعية، وخاصة في بلدان شمال أوربا والولايات المتحدة، من زيادة خطيرة في انتشار الأمراض النفسية والانتحار وإدمان الخمور والمخدرات والانحلال الجنسي والدعارة. ومن هنا كان الاغتراب مشكلة إنسانية عامة، وأزمة للإنسان المعاصر، وإن اختلفت أسبابه ومظاهره ونتائجه من مجتمع لآخر ومن جيل إلى جيل، فهو يشير إلى

شعور الفرد بعدم الانتماء للآخرين وللمجتمع الذي يعيش فيه، أو رفض الآخرين والمجتمع له ولعل ذلك يبرر انتشار استخدام مفهوم الاغتراب في الموضوعات التي تعالج مشكلات الإنسان المعاصر، حيث يصرح (Bahro,1978,p381) قائلا:" ما يلزم أفراد المدنية المعاصرة، ليس بروز حاجات متنوعة جديدة، ولكن تحقيق الذات من خلال البحث عن فرص ينشط فيها الشاب وتحقق له المتعة، كالرغبة في العمل ومتعة الاتصال وإقامة علاقات مع الآخرين، أي التوجه فعلا نحو البحث عن متعة الحياة الواقعية".

ثانيا: الدراسات السابقة

- دراسة (عبد الغني شفيق، 2004) حول الشباب المغاربي والهجرة السرية، حيث ركزت هذه الدراسة على تصور الشباب لأوضاع المهاجرين في البلدان المستقبلة، حيث أسفرت على أن الغالبية العظمى من هؤلاء الشباب يستحسنون الأوضاع في البلدان الأوروبية، ويفضلونها على وضعية البطالة في بلدهم، و أعزى ذلك إلى غياب فرص العمل والاندماج في الحياة الاجتماعية، بالإضافة إلى ضعف التأطير الثقافي والسياسي الذي يمكن أن تلعبه هيئات المجتمع المدني ساهم بشكل واضح في التشجيع على الهجرة، بالإضافة إلى "التمثلات" التي يحملها الشباب المغربي عن أوروبا، وما تساهم به في تأجيج الرغبة في الهجرة دون تقدير المخاطر، فأوروبا بالنسبة للعديد منهم تعد بمثابة الفردوس المفقود والسبيل الوحيد للانتهاء من متاهات البطالة والتشرد والتهميش، والتفكير في الهجرة يمثل الحل الأمثل لذلك.

- دراسة (كنزة الغالي، 2004، ص23) حول النساء المغربيات المهاجرات في إسبانيا، حيث أفاد تحليلها السوسيولوجي أن الهجرة السرية لا تقتصر فقط على الشباب الذكور بل أصبحت تهم عددا كبيرا من الفتيات والأطفال القصر، وبذلك أصبحت الهجرة تعبر عن خلل في البنية الاجتماعية، وعن تهميش اجتماعي واقتصادي لشرائح معينة من المجتمع المغربي. و أن الدول الأوروبية تواجه صعوبات كثيرة خاصة فيما يتعلق بموضوع الهجرة غير الشرعية، فإلى جانب تدفق المهاجرين إليها فإنها تعاني مشاكل أخرى لها ارتباط مباشر بالهجرة، وذلك مثل تزايد نشاط السوق السوداء لليد العاملة والتهرب الضريبي والانفلات الأمني.

- دراسة (Polk,1984) حول الاغتراب، واختار عينة واسعة من الشباب من مختلف الشرائح، واستخدم تقنيات تحليل المحتوى في تفسير النتائج، وخلصت دراسته إلى أن مشكلة اغتراب عند الشباب مشكلة ثقافية تربوية أكثر من كونها اجتماعية أو نفسية، وما يسمى بالفجوة الثقافية أو الصراع الثقافي ما هو إلا صراع ثقافي بين القيم والعادات، فالجيل الجديد من الشباب يعارض المنظومة القيمية وشبكة العلاقات التي تفرضها مؤسسات التنشئة

الاجتماعية خاصة على مستوى الأسرة والمدرسة كمؤسسات تربوية، فهو من جهة يرفض الخضوع لمطالب الأسرة ومن جهة أخرى يرفض السلطة التي تمارسها الإدارة المدرسية خاصة في تحديد طبيعة الأنشطة التي يمارسها، فينشأ ما يسمى بالاغتراب الاجتماعي داخل المؤسسة التربوية وخارجها.

- دراسة (Jacque l'azure,1984) حول فساد المجتمع والشباب، حيث خلص الدراسة إلى أن الشباب يعيش حالة الاغتراب والعجز في ظل المجتمع البديل – Société alternative سواء على مستوى المؤسسات المدرسية، أو سوق العمل أو حتى على مستوى النظام السياسي. وأكدت الدراسة أن الاغتراب على مستوى الشباب يتمثل في أربعة هي: الشعور بغياب السلطة، الشعور بغياب معاني الحياة، غياب معايير النشاط "Absence de normes d'action"، والشعور بالعزلة الاجتماعية. وأشارت الدراسة أن سبب اغتراب الشباب يرجع إلى عدم قدرة المؤسسات الاجتماعية الاستماع إليهم جيدا، وعدم مشاركتهم في أخذ القرار. بالإضافة إلى ذلك أنهم يجهلون المعاني الحقيقة للحياة ويفتقرون إلى النظرة العميقة للأشياء، كما قد طوروا نمط حياة يقتصر فقط على استعجال تلبية الرغبة، إنهم في وضعية الأنوميا الاجتماعية.

دراسة (Calabrese,1987) حول المراهقة كمرحلة نمو نحو الاغتراب، حيث خلصت دراسته إلى تأكيد سمتين للاغتراب: السمة الأولى نفسية أما السمة الثانية اجتماعية، ومن مظاهر هاتين السمتين: السعي لتدمير الملكية العامة، ورفض للسلطة بأنواعها المختلفة، والهروب والتسرب من المدرسة، ورفض القيم السائدة في المجتمع والمدرسة والأسرة.

ثالثا: تحديد إشكالية الدراسة وصياغتها

إن جل الدراسات السابقة التي تناولت الاغتراب، تمحورت خاصة حول الشباب في فترة المراهقة، والشباب الجامعي، فمنها من حاول قياس الاغتراب كظاهرة متعددة الأبعاد، وأخرى تناولت الاغتراب وعلاقته ببعض المتغيرات النفيسة والاجتماعية للفرد، ومنها من حاول دراسة الاغتراب وعلاقته ببعض متغيرات العصر وخاصة العولمة. إن المتأمل لمختلف الدراسات السابقة يلاحظ أن جل الدراسات تؤكد أن شريحة واسعة من الشباب تعاني من مشكلة الاغتراب عن الذات أو الآخرين، كما أظهرت أن مشكلة الاغتراب تختلف باختلاف الجنس والسن، إلا أنه لا توجد دراسات حسب اضطلاع الباحث عن مشكلة الاغتراب وعلاقته بالهجرة السرية لدى الشباب بطريقة تفصيلية. وفي ما يلي بعض الدراسات العربية الأجنبية قريبة الصلة بموضوع الدراسة الحالية:

تتحد الإشكالية لهذه الدراسة في البحث عن مجموعة من المتغيرات النفسية التي تدفع بعض هؤلاء الشباب إلى تقديم أنفسهم وأرواحهم قرباناً من أجل الانتقال إلى الضفة الشمالية- الجنة الموعودة – بالرغم من مآسيها ومشاكلها وبالرغم من العنصرية التي قد يتعرضون لها، يطرح هذا الموضوع في صيرورته وسياقه من البدء، الإشكالية التالية:

هل تكمن الأزمة لدى هؤلاء الشباب الذين خاضوا تجربة الهجرة السرية عبر القوارب إلى المشكلات التي يواجهها الشاب في فهم ذاته وقبولها، والتعامل مع الآخرين والواقع بصورة غير سليمة تتويها لذلك الاغتراب الذي يعتري الشخصية؟ أم في المشكلات التي تنطوي عليها تصرفات الشباب لأسرته والقائمين على شؤونه والمجتمع بأكمله؟، وهل فعلا أن هذه الشريحة من الشباب المغامر، غاضب غضبا شاملا وأكثر عدوانية وتمردا وثورة مما توحي به استجاباتهم اللفظية والرمزية التي لا تخلوا من الاندفاع والعصبية؟.

ويمكن صياغة مشكلة الدراسة بطريقة أكثر وضوح من خلال التساؤلات التالية:

- هل توجد علاقة ارتباطية دالة إحصائيا بين الاغتراب والهجرة السرية؟
- هل توجد علاقة ارتباطية دالة إحصائيا بين الصحة النفسية والهجرة السرية؟
- هل يمكن تحديد الظروف الذاتية والموضوعية التي تحيط بهؤلاء الشباب بدقة كافية؟
- ما هي سمات الشخصية الأكثر شيوعا بين هؤلاء الشباب؟
- ما هو مستوى الصحة النفسية الذي يميز هؤلاء الشباب؟

الهدف من الدراسة

يكمن الهدف من الدراسة الحالية في التعرف على طبيعة العلاقة بين الاغتراب والهجرة السرية، ورصد مستويات الصحة النفسية لدى الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية، وتحديد مختلف الظروف النفسية التي تحيط بهم.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في تقديم تسليط الضوء على واقع الصحة النفسية للشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية، خاصة وأن الاغتراب حالة نفسية يعيشها الإنسان نتيجة للظروف التي يمر بها، ويعد من المشكلات التي يجب دراستها والحد من انتشارها لما لها من آثار سلبية على شريحة الشباب.

حدود الدراسة

تتحدد هذه الدراسة بالعينة المستخدمة، وفي ضوء الأدوات والأساليب الإحصائية المستخدمة، ومدى إمكانية تعميم النتائج المتوقعة على مجتمع الشباب في الفترة الزمنية التي تمتد بين سنتي 2008- 2010.

إجراءات الدراسة

العينة ومواصفاتها

الفئة الأولى من عينة الدراسة تقدر بـ 50 شاب تم اختيارهم بطريقة قصدية على أساس أنهم خاضوا تجربة الهجرة السرية، واستخدموا القوارب المطاطية للانتقال إلى الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط، ويقع عمرهم الزمني بين 20- 30 سنة، وبما أننا استخدمنا معامل الارتباط الثنائي ومعامل الارتباط للاتفاق (C) كان لزاما علينا اختيار فئة ثانية من الشباب تقدر بـ 50 شاب تتمتع بنفس المواصفات الاجتماعية والاقتصادية والعمرية للفئة الأولى إلا أنهم لم يسبق لهم وأن خاضوا تجربة الهجرة السرية. والجدول التالي يبين مواصفات العينة المستخدمة في الدراسة

الجدول رقم 1 يوضح حجم العينة ومواصفاتها وفقا لمتطلبات الدراسة الحالية

العينة / النشاط المهني	فئة الشباب الذين خاضوا تجربة الهجرة السرية	فئة الشباب الذين لم يخوضوا تجربة الهجرة السرية	المجموع
بطال وينحدر من أسرة متكاملة ومستوى دخل أسري متوسط	4	4	8
بطال وينحدر من أسرة غير متكاملة ومستوى دخل أسري منخفض	1	1	2
نشاطات مهنية حرة وينحدر من أسرة متكاملة ومستوى دخل أسري متوسط	15	15	30
مهن حرة وينحدر من أسرة متكاملة ومستوى دخل أسري منخفض	20	20	40
مهن حرة وينحدر من أسرة غير متكاملة ومستوى دخل أسري منخفض	6	6	12
طالب جامعي وينحدر من أسرة متكاملة ومستوى دخل أسري منخفض	3	3	6

طالب جامعي وينحدر من أسرة غير متكاملة ومستوى دخل أسري منخفض	1	1	2
المجموع	50	50	100

الأدوات المستخدمة في الدراسة

لقد تم استخدام مقياس الصحة النفسية لعبد المطلب أمين القريطي وعبد العزيز السيد الشخص، ومقياس الاغتراب (لـ Seman,1956 النسخة المعدلة للجوهرة بنت فهد آل سعود،2004)، ومقياس سمات الشخصية لـ (عبد اللطيف محمد خليفة وشعبان جاب الله رضوان، 1998).

منهجية البحث والأساليب الإحصائية المستخدمة

ولما كانت هذه الدراسة من البحوث الوصفية التي تعتمد في تحليل نتائجها على استكشاف الوضعية النفسية لدى شباب في مشكلات، كان لزاما علينا إتباع الوصف منهجا للدراسة، ولمعالجة نتائج الدراسة الأساسية استخدم الباحث مجموعة من الأساليب الإحصائية كحساب المتوسطات والانحرافات المعيارية، وحساب النسب المئوية، ومقياسT لدراسة الفرق بين متوسطي عينتين مستقلتين، ومعامل الارتباط للاتفاق (C)، ومعامل الارتباط الثنائي الحقيقي أو الأصيل.

تحديد المفاهيم الإجرائية للبحث

الهجرة السرية: هي تلك الهجرة التي يقوم بها مجموعة من الشباب عبر البحر من الساحل الجزائري إلى الساحل الأوروبي عبر القوارب المطاطية، وغالبا ما تتم ليلا. فيقوم المهاجر بحرق كل مراحل التنظيم الرسمي للهجرة، بالإضافة إلى حرق الوثائق المرتبطة بهويته، مما أدى إلى ظهور مصطلح شعبي متداول بين أوساط الشباب يسمى بـ"الحرقـة" .

الصحة النفسية: الصحة النفسية السليمة هي حالة عقلية انفعالية إيجابية، مستقرة نسبيا، تعبر عن تكامل طاقات الفرد ووظائفه المختلفة، وتوازن القوى الداخلية والخارجية الموجهة لسلوكه في مجتمع ووقت ما ومرحلة نمو معينة، وتمتعه بالعافية النفسية والفاعلية الاجتماعية. وذلك كما تقاس بالدرجات التي يحصل عليها أفراد العينة في مقياس الصحة النفسية الذي أعده عبد المطلب أمين القريطي.

الاغتراب: هو مجموعة من الأحاسيس يشعر فيها الفرد بالعزلة الاجتماعية، واللامعيارية والعجز، واللامعنى وذلك كما تقاس بالدرجات على مقياس الاغتراب لـ(Seman,1959)، النسخة المعدلة لـ(الجوهرة بنت فهد آل سعود، 2004).

سمات الشخصية: هي مجموعة من الصفات للشخصية كما يحددها مقياس سمات الشخصية (لعبد اللطيف محمد خليفة وشعبان جاب الله رضوان).

رابعا: عرض النتائج

1- عرض نتائج الدرجات الكلية لمقياس الصحة النفسية ومقياس الاغتراب

الجدول رقم:3 يبين المتوسطات والانحرافات المعيارية لدرجات الشباب على مقياس الصحة النفسية ومقياس الاغتراب

	مقياس الصحة النفسية		مقياس الاغتراب	
	م	ع	م	ع
فئة الشباب الذين خاضوا تجربة الهجرة السرية	57.84	4.06	215.20	10.18
فئة الشباب الذين لم يخوضوا هذه التجربة	62.70	7.29	182.70	5.87

نلاحظ من خلال **الجدول رقم:3** أن متوسط الصحة النفسية لدى الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية أقل بقليل من المعتدل بينما الشباب الذين لم يخوضوا هذه التجربة يقع متوسط صحتهم النفسية في حدود المعتدل، فكلاهما يتمتع ببعض المظاهر الإيجابية التي تعكس مستوى متوسط من الصحة النفسية. أما بالنسبة للاغتراب، وبالرغم من تشابه الظروف الاجتماعية والاقتصادية بين الفئتين من الشباب، فالشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية يقع مستوى اغترابهم فوق المتوسط، بينما الفئة الثانية من الشباب يقع مستوى اغترابها في مستوى أقل من المتوسط.

- عرض النتائج الخاصة بدرجات المقاييس الفرعية لمقياس الصحة النفسية، و مقياس الاغتراب

الجدول رقم:4 يبين المتوسطات والانحرافات المعيارية لدرجات الشباب على المقاييس الفرعية للصحة النفسية

	الشعور بالكفاءة والثقة بالنفس		المقدرة على التفاعل الاجتماعي		النضج الانفعالي وضبط النفس		توظيف الطاقات والامكانات		التحرر من الأعراض العصابية		البعد الإنساني والقيمي		تقبل الذات وأوجه القصور	
	م	ع	م	ع	م	ع	م	ع	م	ع	م	ع	م	ع
خاضوا التجربة	7.50	1.78	8.30	2.70	6.62	1.30	10.42	1.94	7.14	1.51	6.28	2.35	8	1.03
لم يخوضوا	7.42	2.35	9.30	1.74	10.16	1.63	10	1.76	9.72	1.85	10.68	1.73	9	1.19

لجدول رقم:5 يبين المتوسطات والانحرافات المعيارية لدرجات الشباب على المقاييس الفرعية للاغتراب

	العزلة الاجتماعية		اللامعيارية		العجز		اللامعنى	
	م	ع	م	ع	م	ع	م	ع
فئة الشباب الذين خاضوا تجربة الهجرة السرية	65.25	5.04	42.90	4.59	49.25	3.49	57.80	3.88
فئة الشباب الذين لم يخوضوا هذه التجربة	58.70	2.55	38.05	2.60	39.20	3.08	46.75	5.04

من خلال **الجداول رقم:4 ورقم:5** نلاحظ أن المتوسطات الحسابية تقع ضمن مدى المتوسطات المتوقعة لمجتمع الدراسة، ويمكن الاعتماد عليها في تفسير النتائج، وإجراء التحليل الإحصائي لها.

2- عرض النتائج الخاصة بمعاملات الارتباط والفروق بين الفئتين من الشباب

أ- عرض النتائج الخاصة بمعامل الارتباط بين الاغتراب والهجرة السرية

الجدول رقم:6 يبن نتائج معامل الارتباط التنائي الحقيقي R_t بين الاغتراب والهجرة السرية

العلاقة الارتباطية	م'	م	ع	ن1	ن0	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
الاغتراب – الهجرة السرية	215.20	198.95	18.38	50	50	0.88	**دالة عند** 0.01

من خلال **الجدول رقم:6** نلاحظ أنه توجد علاقة ارتباطية دالة إحصائيا وقوية بين متغير الاغتراب ومتغير الهجرة السرية، أي كلما ارتفعت درجات الاغتراب عند الشباب، ارتفع مستوى الاستعداد للهجرة السرية.

الجدول رقم:7 يبن نتائج معامل الارتباط التنائي الحقيقي R_t بين الصحة النفسية والهجرة السرية

العلاقة الارتباطية بين	م'	م	ع	ن1	ن0	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
الصحة النفسية– الهجرة السرية	57.84	60.27	6.32	50	50	- 0.38	**دالة عند** 0.01

من خلال **الجدول رقم:7** نلاحظ أنه توجد علاقة ارتباطية سالبة، ودالة إحصائيا بين درجات الصحة النفسية والهجرة السرية، أي كلما انخفضت درجات الصحة النفسية عند الشاب كلما أثر ذلك عليه وجعله أكثر استعداد لخوض تجربة الهجرة السرية

ب- عرض النتائج الخاصة بمعامل الارتباط بين سمات الشخصية والهجرة السرية

الجدول رقم8: يبن نتائج معامل الارتباط للاتفاق (C) بين تكرارات سمات الشخصية (السلبية) والهجرة السرية

الهجرة السرية / سمات الشخصية	خاض تجربة الهجرة السرية		لم يخوضوا هذه التجربة		المجموع
	ك ح	ك م	ك ح	ك م	
المغامرة والمخاطرة	45	40	15	20	60
التغير المزاجي	23	27	17	13	40
العدوانية	35	43	29	21	64
الحساسية- Vulnérabilité	33	26	5	13	38
المجموع	136		66		202
معامل الارتباط C	كا2 التجريبية	كا2 الجدولية	DF	مستوى الدلالة المعنوية	
0.26	15.01	11.34	3	دالة إحصائيا عند 0.01	

من خلال **الجدول رقم8**: نلاحظ أن كا^2 المحسوبة أكبر من كا^2 الجدولية، أي توجد علاقة ارتباطية دالة إحصائيا عند مستوى دلالة معنوية 0.01 بين سمات الشخصية لدى الشباب والهجرة السرية، أي كلما اتجهنا نحو الشباب الذين يتسمون بالمغامرة والمخاطرة، والتغير المزاجي، والعدوانية، والحساسية كلما كانت القابلية والاستعداد للقيام بالهجرة السرية عالية، وكلما ابتعدنا عن هذه السمات كلما قل الاستعداد لخوض مثل هذه التجربة.

مما سبق عرضه في **الجدول رقم** 6 و7 و8 نخلص إلى نتيجة هامة وتلفت الانتباه، حيث أنها تشكل "معادلة القيام بتجربة الهجرة السرية"، ويمكن صياغتها على النحو التالي:

درجة اغتراب فوق المتوسط، زائد درجة صحة نفسية تحت المتوسط أو في حدوده، زائد سمات المغامرة والمخاطرة...، يساوي الاستعداد لخوض تجربة الهجرة السرية.

بما أن هذه المتغيرات أساسية لخوض تجربة الهجرة السرية، وجب منذ البداية في إطار التنشئة الأسرية والاجتماعية تدريب شباب الغد على كيفية تحقيق التناسب بين القدرات والاستعدادات والغايات التي يسطرونها، بهدف تكوين مفهوم موجب عن الذات واستغلال موضوعي للقدرات، تجنبا لاستفحال الإحباط والحسرة واللوم التي تؤدي إلى تكوين أفكار خاطئة، ورسوخ مجموعة من الاعتقادات تساهم بشكل مباشر في اتخذ أسلوب حياة خاطئ وبالتالي الشعور بالاغتراب وتدني مستوى الصحة النفسية.

2- عرض النتائج الخاصة بمقياس T لدراسة الفروق بين الفئتين من الشباب من حيث الاغتراب والصحة النفسية

الجدول رقم:9 يبين النتائج مقياس T لدراسة الفروق بين الفئتين من الشباب من حيث الاغتراب

المقاييس الفرعية	فئة الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية ن=50		فئة الشباب الذي لم يخوض تجربة الهجرة السرية ن=50		قيمة T	مستوى الدلالة المعنوية
	م	ع	م	ع		
العزلة	65.25	5.04	58.70	2.55	5.17	دالة عند 0.01
اللامعيارية	42.90	4.59	38.05	2.60	4.10	دالة عند 0.01
العجز	49.25	3.49	39.20	3.08	9.64	دالة عند 0.01
اللامعنى	57.80	3.88	46.75	5.04	7.75	دالة عند 0.01

يتضح من نتائج **الجدول رقم:9** أنه توجد فروق دالة إحصائيا على كل مظاهر الاغتراب (الشعور بالعزلة، اللامعيارية، العجز، اللامعنى) بين فئة الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية، وفئة الشباب الذي لم يخوض هذه التجربة لصالح الفئة الأولى، أي أن الشباب الذي خاض هذه التجربة أكثر اغترابا من الفئة الثانية من الشباب بالرغم من تشابه أفراد العينة ككل من حيث الظروف الاجتماعية والاقتصادية والمهنية. هذه النتائج تؤكد أن متغير سمات الشخصية يلعب دورا أساسيا في اتخاذ أساليب معينة في الحياة.

الجدول رقم:10 يبين النتائج مقياس T لدراسة الفروق بين الفئتين من الشباب من حيث الصحة النفسية

المقاييس الفرعية	**فئة الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية ن=50**		**فئة الشباب الذي لم يخوض تجربة الهجرة السرية ن=50**		**قيمة T**	**مستوى الدلالة المعنوية**
	م	**ع**	**م**	**ع**		
الشعور بالكفاءة والثقة بالنفس	7.50	1.78	7.42	2.35	0.19	غير دالة
المقدرة على التفاعل الاجتماعي	8.30	2.70	9.30	1.74	2.19	دالة عند 0.03
النضج الانفعالي، وضبط النفس	6.62	1.30	10.16	1.63	11.96	دالة عند 0.001

توظيف الطاقات والامكانات	10.42	1.94	10	1.76	1.13	غير دالة
التحرر من الأعراض العصابية	7.14	1.51	9.72	1.85	7.63	دالة عند 0.01
البعد الانساني والقيمي	6.28	2.35	10.68	1.73	10.64	دالة عند 0.001
تقبل الذات وأوجه القصور العضوية	8	1.03	9	1.19	4.48	دالة عند 0.01
الدرجات على المقياس ككل	57.84	4.06	62.70	7.29	4.11	دالة عند 0.01

يتضح من نتائج **الجدول رقم**:10 أنه توجد فروق دالة إحصائيا لصالح فئة الشباب الذين لم يخوضوا تجربة الهجرة السرية على أغلب مظاهر الصحة النفسية (القدرة على التفاعل الاجتماعي، والقدرة على النضج الانفعالي وضبط النفس، التحرر من الأعراض العصابية، والبعد الإنساني والقيمي، وتقبل الذات وأوجه القصور العضوية) ما عدا الشعور بالكفاءة والثقة بالنفس، وتوظيف الطاقات والامكانيات، حيث أكدت النتائج أنه لا توجد فروق بين الفئتين من الشباب في هذين المظهرين، وعوما تؤكد النتيجة الحالية أن فئة الشباب الذين خاضوا هذه التجربة أقل صحة نفسية من الفئة الأخرى من الشباب. أما عدم وجود الفروق بين الفئتين من حيث الشعور بالكفاءة والثقة بالنفس، وتوظيف الطاقات والامكانيات مرده إلى القواعد والشروط التي تحكم الانتماء إلى جماعة الرفاق بحكم الاشتراك في الغاية والمصير، إذ تفرض على أفرادها نوعا من التكافل والتعاون والتعاطف مع بعضهم البعض، خاصة في مثل تلك الظروف الحرجة.

2- البحث عن النسب المئوية للسمات الأكثر شيوعا بين الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية.

الجدول رقم11: يبين النسب المئوية لمدى شيوع صفات الشخصية بين الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية

الصفات السلبية	العينة المدروسة من الشباب الذي خاضت تجربة الهجرة السرية			الصفات الإيجابية	العينة المدروسة من الشباب الذي خاضت تجربة الهجرة السرية		
	ك	ن	٪		ك	ن	٪
الشك والحذر	20	50	40	التدين والتمسك بالقيم الأخلاقية	13	50	26
التعصب، العناد، التهور	40	50	80	الانتماء والوطنية	16	50	32
المخاطرة، الاندفاعية	45	50	90	العمل الجماعي	30	50	60
العدوانية	35	50	70	تحمل المسؤولية	40	50	80
الكآبة، اليأس والسلبية	27	50	54	المثابرة، والثقة بالنفس	17	50	34
الشعور بالدونية	17	50	34	التسامح، والتواضع	13	50	26
الانتهازية والأنانية	24	50	48	الواقعية	16	50	32
القسوة والفتور العاطفي	28	50	56	النظافة والاهتمام الفني	15	50	30

القلق والتوتر والحساسية	33	50	66	البصيرة، والثقافة الواسعة	05	50	10
ضيق الأفق المعرفي	45	50	90				

من خلال الجدول رقم:11 يتضح لنا جليا أن الصفات السلبية الأكثر شيوعا بين الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية تتمثل في المخاطرة والاندفاعية، وضيق الأفق المعرفي بنسبة مئوية مقدارها 90%، ثم يليها التعصب والعناد والتهور بنسبة مئوية مقدارها 80%، ثم العدوانية بنسبة 70%، والقلق والتوتر والحساسية بنسبة 66%، والقسوة والفتور العاطفي بنسبة 56%، ثم تليها باقي الصفات الأخرى بنسب مئوية أقل من 50%. أما الصفات الإيجابية تتمثل في صفتين إيجابيتين وهما تحمل المسؤولية بنسبة 80%، والعمل الجماعي بنسبة 60%. أما باقي الصفات الإيجابية الأخرى موجودة بنسب ضعيف لديهم. تشير النتائج أن هؤلاء الشباب لديهم مشاكل صريحة على المستوى الانفعالي والمزاجي. كما لديهم روح عالية جدا للمغامرة التي ترفع مستوى الأمل لديهم، مما يؤدي ذلك إلى نفي النتائج السلبية التي لا تجعلهم يستبصرون جيدا عواقب السلوك الذي يقومون به، وبالتالي يجب التفكير في المجال المهني الذي يشبع رغبات هؤلاء الشاب من حيث روح المغامرة وينمي قدراتهم، والنشاطات التي من خلالها ينفسون عن انفعالاتهم. وأن الوازع الديني لديهم ضعيف، وهو ما يجعلهم يتعرضون إلى الكثير من المتاعب، وعدم قدرتهم على المواجهة وتخطي مختلف العوائق النفسية كالإحباط، والتناقضات والصراعات.

الجدول رقم12: يبين النسب المئوية للمستوى التعليمي بين الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية

المستوى التعليمي	العينة المدروسة من الشباب ن=50		
	ك	ن	٪
ابتدائي	16	50	32
متوسط	20	50	40
ثانوي	9	50	18
جامعي	5	50	10

يتبين من **الجدول رقم:**12 أن النسب المئوية للمستوى التعليمي بين الشباب في ضوء العينة المدروسة منخفض، وهذا ما يؤكده ضعف الأفق المعرفي لديهم في الجدول رقم:11، فمعظم هؤلاء الشباب بنسبة مئوية مقدارها 72% يقع مستواهم التعليمي بين الابتدائي والمتوسط، بينما 18٪ يقع مستواهم التعليمي في المرحلة الثانوية، و أخيرا 10٪ فقط مستواهم التعليمي جامعي.

الجدول رقم13: يبين النسب المئوية للشباب العاطل والعامل والمتمدرس وفقا للعينة المدروسة من الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية

النشاط	العينة المدروسة من الشباب ن=50		
	ك	ن	٪
بطال	5	50	10
عامل حر	40	50	80
يزاول نشاط دراسي	5	50	10

يتبين من **الجدول رقم:13** أن النسبة المئوية للشباب العاطل عن العمل في ضوء العينة المدروسة لا يتجاوز نسبة 10٪، بينما الذين يزاولون مهن حرة يقدر بـ 80٪. بينما الذين يزاولون

النشاط الدراسي لا يتعدى 10%، هذه النتيجة توحي لنا بأن المشكل لدى هؤلاء لا يكمن في البطالة في حد ذاتها، وإنما المشكلة في ذلك الاعتقاد الخاطئ الذي تبلور في أذهانهم منذ تنشئتهم على أن تلك المهن التي يزاولونها لا تشبع طموحاتهم ولا تعكس كفاياتهم، وبالتالي لا تخفض من توترهم الزائد. وربما تحيلنا هذه النتيجة في التفكير عن الأسس التي من خلالها نقوم بتوزيع العمل على الشباب.

خامسا: تفسير النتائج

1- أكدت الدراسة الحالية أنه توجد علاقة ارتباطية دالة إحصائيا بين الاغتراب ومشكلة الهجرة السرية، ويمكن تفسير هذه النتيجة على النحو التالي:

إن البحث المضني للشاب عن العمل ولو كلف ذلك حياته، ما هو في نهاية المطاف إلا سلوك إنساني بحث ينبع من قانون الحاجات البشرية، أي الحاجة إلى الأمن والاستقرار المادي، والتحرر من قيود الأسرة وما تحمله من خطاب مهين للشاب يحمل في طياته نعوت قوية الوقع على نفسية الشاب تصفه بأنه عاجز وعالة على الآخرين، وكلمات أخرى تصيب نرجسيته في عمقها. إن حاجة هؤلاء الشباب للحصول على مورد مادي يمكّنهم من مواجهة مطالب الحياة المدنية المعاصرة يشكل هاجس تفكيرهم، وأن الطريق إلى تحقيق ذلك يأتي من بوابة العمل والاعتماد على النفس إلا أن فرص العمل الرسمية قليلة ولا تلبي حاجات العدد الهائل من الشباب، مما يجعل هؤلاء الشباب يعتمدون على أنفسهم لخلق فرص عمل معينة كامتهان التجارة والزراعة وقطاع البناء إلا أنهم يصطدمون بفكرة أن هذه المهن غير مستقرة ولا تدر ربحا كبيرا عليهم، بل تلبي فقط بعضا من احتياجاتهم اليومية، وأن الاستمرار في هذه الوضعية حسب اعتقادهم أنه يقيد من طموحاتهم، وإبداعاتهم، وتطلعاتهم المستقبلية.

إنه قيد يردهم إلى حالة من السلبية تشعر الشاب بأنه مجرد أداة ولا قيمة له، ولا أفق مستقبلي زاهر فتتوطد لديه مشاعر اليأس، فيقتنع الشباب أن الحل الوحيد لتحقيق كل المطالب والرغبات يكمن في الالتحاق بأوروبا والعمل بها. والوسيلة المتاحة له تكمن فقط في الهجرة السرية، واستخدام القوارب المطاطية للانتقال إلى الضفة الأخرى، لهذا ليس غريبا أن يسلك الشاب هذا الطريق.

مما سبق ذكره يمكننا القول أن الهجرة السرية سلوك يتعلمه الشاب من البيئة المحيطة به، خاصة عندما تصبح هذه البيئة عبء عليه تقف أمام تحقيق حاجاته، ويزداد الدافع إلى الهجرة السرية عندما يصبح لسلوك المخاطرة قيمة إيجابية. إن فكرة خوض تجربة الهجرة السرية فرصة للشباب يختبر فيها شجاعته ومهارته وذكاءه قدر المستطاع. عندما كانت الحياة في المجتمع الجزائري بسيطة وسهلة كانت استجابة الشباب لضغوط الحياة وتهديدات البيئة تكمن في تلك الاستجابات الانفعالية والمزاجية الخفيفة كالقلق والتوتر أو حتى الغضب. وعندما اصطدم شباب اليوم بتهديدات أكثر خطورة في المدنية المعاصرة وما تحدثه من فجوة متزايدة بين الأجيال تجعل من الصعب على الشباب فهم دورهم في المجتمع، بل ويصعب عليهم تحديد الأدوار المتوقعة لهم في المستقبل، وتكوين وجهة نظر متكاملة حول العالم والمجتمع، مما يعرضهم للشعور بالاغتراب. فالمشكلة تتصل مباشرة بمكانتهم الاجتماعية وتقديرهم لذواتهم حتى تكوّن لدى الشباب اعتقاد أن المخاطرة بأرواحهم من خلال الهجرة السرية هي الحل السحري، بل الميكانيزم التوافقي الذي يتحكم في القلق والإثارة ويثني المستقبل لمصلحته. وإذا كان اختيار الشباب لأفعالهم لابد أن يحظى بقبول الآخرين حتى تكون سلوكا سويا، فان

اختيار الشاب فكرة الهجرة السرية لا بد أن تحظى بقبوله هو شخصيا، فهو بذلك يستخدم المحك الذاتي في جعل هذه الفكرة سوية، والشاب عندما يختار هذا الخيار فذلك حسب نظره ما هو إلا تأجيلا للإشباع واعتقاد راسخ في إيجابية المصير، وسيجلب له المنفعة ويحقق له طموحاته لأن الإيمان بالفكرة يجعلها تتجسد على أرضية الواقع. فسلوكه هذا نحو المغامرة مستخدما القارب المطاطي يمثل له معاني كثيرة تشمل تحد الفقر، وتحدي الآخر والشعور بنشوة الانتصار، وتفريغ وتنفيس انفعالي عدواني نحو الذات والآخرين. ومن خلال محاوراتنا لهؤلاء الشباب يتبين بوضوح أن الشاب منهم يجمع أموال تتراوح بين 80.000دج و 200.000دج أو ما يعادل 1500 دولار كمصاريف ضرورية لخوض هذه التجربة، أملا في الثراء والتغلب على جميع صعوبات الحياة. إذن مشكلة هؤلاء الشباب ليست أنهم لا يجدون قوت يومهم، بل مشكلتهم حسب الدراسة الحالية تكمن في الاغتراب، فالشاب الذي خاض تجربة الهجرة السرية شخصا مجزأ الهوية نفسيا واجتماعيا، فهو يشعر بأنه مهمش ومظلوم، مهدور الكرامة ومضطهد. ويعيش في بلد لا تلبي له طموحاته ولا تحقق له الإشباع الكافي من حيث التقدير والمكانة اللائقة به، ليدرك قيمة الانتماء إلى الوطن، فيقتنع بأنه موجود في المكان الخاطئ، ويعيش في فترة زمنية خاطئة. في المقابل يعيش حالة انبهار بالآخر والتطور الذي وصل إليه، وبالتالي الرغبة في محاكاته في سياق الاغتراب والبحث عن الذات المفقودة والهوية المجزأة، وأن ركوب أمواج الخطر والتضحية بالغالي والنفيس على متن قارب مطاطي أصبح أكثر من ضرورة ملحة، وهاجس لا يقاوم.

2- أكدت الدراسة الحالية أنه توجد علاقة ارتباطية سالبة بين الصحة النفسية والهجرة السرية، أي كلما اتجهنا نحو الشاب الذي خاض تجربة الهجرة السرية انخفضت درجات الصحة النفسية. فمستوى العدوانية الكامنة التي يتميز بها هؤلاء الشباب تؤثر تأثيرا مباشرا على مستوى توافقهم البيئي والاجتماعي، والشخصي. فبالنسبة لعدم قدرتهم على تحقيق قدر مقبول من التوافق البيئي لأنهم ينظرون إلى البيئة من حولهم على أنها مصدر تهديد لمصالحهم ورغباتهم، أما فيما يخص عدم قدرتهم على تحقيق التوافق الاجتماعي الكافي، يكمن في نظرتهم إلى المجتمع على أنه تخلى عنهم، والسبب في وضعيتهم الراهنة والحرجة.

إن القيام بالهجرة السرية هو مجرد سلوك استفزازي لمحيطهم ومجتمعهم، وقد يتطور هذا السلوك ويصبح استفزازا لاشعوريا لله عز وجل وإرغامه سبحانه وتعالى على اتخاذ قرار لمصلحتهم أو ضدهم. فالشاب يعتقد أنه من حقه طلب الحماية من الله وأن يحدد له مصيره، وهو بذلك يعيش صراعا لاشعوريا مع القدر يصعب حسمه بدون خوض التجربة.

- كما خلصت الدراسة الحالية أن السمات الأكثر شيوعا بين الشباب الذين خاضوا تجربة الهجرة السرية تتمثل فيما يلي:

❖ شخصية مغامرة ومخاطرة ومندفعة ومتهورة تتجه أكثر فأكثر نحو المتعة والإثارة: إنها شخصية عدوانية تجمع بين السادية والمازوشية، فالسادية لدى هؤلاء الشباب تكمن في صب عدوان الانتقام الوهمي من الآخر، فساديتهم تختلط مع الكثير من الرغبات التي تشمل على العنف والحيازة والسيطرة. أما مازوشيتهم تظهر في تحملهم وتلذذهم بالألم ومشاق الرحلة باستخدام قوارب مطاطية، فالشاب الذي خاض هذه التجربة يعيش حالة من التناقض على مستوى الذات، فهو يتلذذ بالعذاب الموجه نحو ذاته

تخفيفا لمشاعر الذنب التي يعاني منها، وفي نفس الوقت فهو على استعداد لأن يواجه ألم فشل الرحلة السرية، بالإضافة إلى سوء المعاملة، والمذلة والمعاناة. و أن ما يشعر به من عذاب هو حادثة فريدة من نوعها وحالة خاصة، لا يستطيع أحد أن يخبرها إلا من عاشها، ومن منظور نفسي محض قد يكمن الجانب الإيجابي لهذه التجربة في نمو الشخصية وصلابتها لدى البعض منهم، باعتبار أن هذه التجربة ما هي إلا مرحلة انتقالية في تطوير الشخصية نحو النضج والاستبصار أكثر بمفهوم الحياة ومتطلباتها.

مما سبق ذكره يمكننا القول أن الهجرة السرية سلوك ساد ومازوشي خفي ومتبادل في الوقت نفسه، يتأرجح بين العنف والعدوانية من جهة والامتلاك والسيطرة من جهة أخرى.

إن جدلية الحياة والموت تظهر لدى هؤلاء الشباب الذين خاضوا تجربة الهجرة السرية بكل قوة، فهو يخاطر بالحياة رغبة في إثراء الحياة، إلا أننا هنا في موقف يدفعنا أن نفرق جيدا بين سلوك المخاطرة لدى الشخص المريض، والمخاطرة العادية لدى الشاب الذي يخاطر بحياته من أجل غاية يعيد بها صياغة واقعه الذي يصفه بأنه مزري ومرير وبائس طبقا لرغباته، فالمخاطرة هنا وسيلة لتحقيق هدفه، بالإضافة إلى ذلك، الشاب هنا يخاطر تحت تأثير الضغوط والإحساس بالألم والتوتر و الإثارة، فالمخاطرة لدى هؤلاء الشباب كالنار التي قد تنير له الطريق أو تحرقه، بينما لدى الشخص غير العادي فالمخاطرة لديه هدف، فهو يخاطر من أجل تحيق هدف في الغالب يكون ساميا. إلا أن المخاطرة عند هؤلاء الشباب ليست مدروسة بعمق وإحاطة شاملة بكل الظروف أثناء عبوره للبحر أو بعد وصوله إلى الضفة الأخرى، بل نلمس شيئا من الاندفاعية والتهور الذي يرتبط حتما بمستوى تعليمهم المنخفض.

❖ التقلب المزاجي: تؤكد الدراسة الحالية أن سلوك الشباب الذي خاض تجربة الهجرة السرية يتأرجح بين الاكتئاب والسلوك شبه الهوسي ففي حياته الاجتماعية قبل خوض التجربة تراه فاتر الهمة ومهزوما يعاني من عدم الكفاية بينما أثناء خوضه التجربة تراه شديد الحماس قوي العزيمة، مليئا بالحيوية والطاقة بغضّ النظر عن نجاح الرحلة أو فشلها، ويغمره إحساس وهمي بأن الحظ سيفتح له ذراعيه، وأنه محاط بالعناية الإلهية، إلا أن مشاعر اليأس تكون سببا في القيام بهذه التجربة سواء فشلت أو نجحت، لأنه في كلتا الحالتين سيصطدم الشاب بالواقع المرير عندما يصل إلى الضفة الأخرى، ويعيش في حالة من القلق والتستر، فتنقلب الجنة الموعودة إلى جحيم لا يطاق، ففي الكثير من الأحيان يجد صعوبة كبيرة في حصوله على لقمة العيش ليسد رمقه من الجوع أو عندما يُكتشف أمره ويعيدونه من حيث أتى، وهنا مشاعر اليأس تكون أقوى فتجده يصف نفسه على أنه فاشل وسيئ الحظ.

قائمة المراجع

- إبراهيم مذكور وآخرون، 1975 معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- الجوهرة بنت فهد آل سعود، 2008، دراسة عاملية عن مشكلة الاغتراب لدى عينة من طالبات الجامعة السعوديات في ضوء عصر العولمة، بحث منشور على شبكة الأنترانات، مجلة كلية التربية، جامعة الملك سعود
- تحية محمد عبد العال، 1989، العلاقة بين الاغتراب والتواؤمية لدى الشباب، كلية الآداب، جامعة أسيوط.

- شريف نادية محمود ومحمد عودة محمد 1986، مشكلات الطالب الجامعي وحاجاته الإرشادية، دراسة ميدانية، جامعة الكويت
– صالح بن إبراهيم الصنيع، 2000، الاغتراب لدى طلاب الجامعة ، دراسة مقارنة بين الطلاب السعوديين والعمانيين، رسالة الخليج العربي ، العدد الثاني والثمانون السنة الثانية والعشرون ، ص 13 - 61
- عبد المطلب أمين القريطى، 1998، في الصحة النفسية، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة
– عبد المطلب أمين القريطي وعبد العزيز الشخص، 1992، مقياس الصحة النفسية للشباب، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.
– عبد المطلب أمين القريطي وعبد العزيز الشخص، 1991، ظاهرة الاغتراب لدى عينة من طلاب الجامعة السعوديين وعلاقتها ببعض المتغيرات الأخرى، رسالة الخليج العربي. العدد: 39 السنة12 ص ص 53– 85
- عيدات أحمد ، 2008، دراسة أمنية حول الهجرة السرية في الجزائر، إنسان نات، www.ensan.net
- عبد اللطيف محمد خليفة، شعبان جاب الله رضوان، 1998بعض سمات الشخصية المصرية وأبعادها ، مجلة علم النفس، عدد 48، ص ص28- 65
- عبد الغني شفيق، 2004، الشباب المغاربي والهجرة السرية، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
– عبد اللطيف محمد خليفة، 2000، العلاقة بين الاغتراب والإبداع والتفاؤل والتشاؤم ، ندوة علم النفس وتطلعات المستقبل في دول مجلس التعاون الخليجي كلية التربية ، جامعة السلطان قابوس ، مسقط .
- كنزة الغالي،2004، نساؤنا المهاجرات في إسبانيا، منشورات الزمن، الدار البيضاء.

- Bahro.R, 1978, l'alternative, Stock, Paris
_ Calabrese .R, 1987, Adolescence: A Growth period Conductvive to Alienation. Adolescence, 22 (88), 928 – 939.
_ Erikson. E & Walker .L 1972, Organizational Structure and Student Alienation, Educational Administration Quarter, Iy, 8, (5) 15 – 22,
- Jacque l'azure, 1984, La Société altèrnative et les jeunes, santé mentale au Quebec, Volume N°9, Issue 2, Novembre 1984, (p141-149)
- Mendel.G, 1979, Qand plus rien ne va de soi, Laffont, Paris
_ Polk. K, 1984, The New Marginal youth Crime and Delinquency, 30 (3), 462 – 480.

تحليل الخطاب من المدرسة البنيوية إلى المنهج التداولي

محمد حولة،
جامعة مستغانم، مركز البحث CRASC وهران.

ملخص

نحاول هنا تناول البعد التداولي في التحليل النفسو ـ لساني للخطاب ابتداء من الإرهاصات الأولى التي مهدت لذلك على يد أب المدرسة البنيوية **سوسير** واعتباره للخطاب كمصطلح ثالث يأخذ مكانه بين الثنائية لسان / كلام، وكذلك ما أشار إليه **جاكبسون** والمتمثل في مفهومي الوصل والفصل لإبراز علامات حضور الذاتية في تحليل الخطاب.

إن إدخال مفهوم الفعل الخطابي لإبراز العلاقة الموجودة بين العلامة اللسانية ومستعمليها، ومصطلح فعل القول لـ **أوستن** (1955)، ونظرية الأداء التعبيري لـ **بنفنيست**؛ كلها أفكار مهدت للدراسات التداولية (الاهتمام بالعلامات في علاقتها بمستعمليها)، والتي على إثرها أصبح الخطاب عبارة عن إنتاج تفاعلي لسيرورات نفسية معرفية يهدف إلى تحقيق هدف معين وترك أثر على السامع.

فبهذا الشكل أصبح المنهج التداولي يهتم بالاستعمال اللغوي في مقابل دراسة النظام اللساني(البنية) وبالتالي يصبح الاتصال يؤدي وظيفة عملية فعلية بدلاً من الوظيفة الوصفية.

يأتي مفهوم الخطاب كوسيلة تحليل بنيوية ودلالية ثم استعمالية ليأخذ مفهومه كنظام مستقل يحتل مكانته بين الثنائية لسان/كلام، كما يأخذ نفس الوضعية في ثنائية **تشو مسكي** (Chomsky, N. 1970) الملكة والاستعمال، وبصيغة أخرى هو متموضع بين النص والكلام هذا من جهة، كما يُؤخذ في علاقته بالوضعيات التخاطبية وبمتكلميه (المتكلم، المستمع) وبمختلف الخطابات المحيطة به من جهة أخرى.

إن تطرقنا للبعد النفسي في تحليل الخطاب يندرج ضمن مجال تطور الدراسات النفسو لسانية في بعدها التداولي pragmatique الذي يهتم بالنشاط اللغوي في علاقته بالتفكير الإنساني وفي أبعاده النفسية والعقلية، والذي مهدت له الدراسات البنيوية وما بعد البنيوية خاصة.

البنيوية اللسانية (البنية والمقولة أو اللسان والخطاب)

الأساس الذي أقام عليه **سوسير** اللسانيات الحديثة عن طريق التمييز بين اللسان والكلام ومقاربته للدراسة التاريخية للسان Diachronique إلى دراسته الآنية Synchronique آخذاً بعين الاعتبار اللسان كنظام شامل يمتلك خاصية الاستقلالية المتجسدة في دراسة اللسان باستعمال اللسان، جسد فكرة الاهتمام باللسان باعتباره مستقلاً عن الأفراد، فاللسان حسب **سوسير** يتمثل في نظام من الأدلة أي من وحدات ذات وجهين؛ من دال يتجسد في صورة صوتية ومدلول يجسده المفهوم .(Saussure, F.1972)

وإذا ما تقصينا المدرسة البنيوية اللسانية فنجد أنها تحدد الدراسات اللغوية في مستويين:

يتمثل المستوى الأول في اعتبار اللسان نظاماً مستقلاً في كليته عن التبعية الداخلية، فهو يشكل بُنية بالمعنى الذي يقترحه **يمسليف** Hjelmslev، حيث قيمة كل عنصر من هذا النظام تُعرف في شكل مختلف عن بقية العناصر الأخرى.

أما المستوى الثاني يأخذ بعين الاعتبار استقلالية اللغة في مقابل الواقع، فوظيفة العلامة اللسانية لا تتمثل في ربط الوحدات اللسانية المنتجة مع الأشياء في العالم المرجعي بل تتجسد في ربط الدال مع المدلول، ومفهومها داخل اللسان يتمثل في تحديد الأدلة ويكون في تقابل مع مفهوم اللسان كنظام.

يهدف كلا من المستويين السابقين إلى استقلالية الدراسة اللغوية عن كُلِّ من وجهات النظر النفسية والفلسفية، على اعتبار أن الأطروحات القديمة التي حاولت ربط الدراسات اللغوية بالتفكير في نهاية القرن التاسع عشر أصبحت غير علمية، والحال نفسه بالنسبة للتطرق للغة في علاقتها بالواقع، فضمن الثنائية لسان/كلام يكون كل استعمال للمقولة أوارتباط بها خارجاً عن نطاق اللسان ليصبح متعلقا بالكلام، فالثنائية لسان/كلام تصبح مرتبطة بالثنائية نظام/استعمال.

فالخطاب باعتباره إنتاجاً لوحدات لسانية أثناء عملية الاتصال يتطلب الاهتمام بالعوامل الخارجية للسان التي تسمح للوحدات اللسانية بنقل المعنى من جهة، وتسمح للمكونات الخارجة عن اللسان بالظهور على مستوى الخطاب في البعد اللساني (الداخلي) من جهة ثانية.

مفهوم الوصل والفصل عند جاكبسون

عمل جاكبسون (Jakobson,R.1963) على إدخال مفهوم الذاتية على المستوى الخطابي والتي تتحقق عبر آليتي الوصل والفصل اللذان يؤسسان إطاراً زمانياً ومكانياً للأحداث الواردة في الخطاب الخطي أوالتركيبي؛ فمفهوم الوصل يهدف إلى تحليل علامات حضور الذاتية في الخطاب من ضمائر الإشارات وضمائر الشخصية، أما مفهوم الفصل فيشير إلى غياب المتكلم في خطابه، فالخطاب بصفته نصاً إيضاحياً يتميز بالذاتية التي تظهر في الخطاب ككفاءة نموذجية متصلة بصيغ الفعل (Jacob, A et all. 665: 1998)، هذه الكفاءة النموذجية ليست منتجة من طرف واحد، فالمستمع دائماً مُتمثّل من طرف المتكلم، وعلى أساس هذه التصورات والتمثلات المتبادلة بين المتكلمين يتأسس الاتصال.

ميز **جاكبسون** كذلك بين العناصر اللغوية التي لها مدلول ثابت والعناصر التي لا يمكن أن تدل إلا بالإحالة إلى حال الخطاب وسماها shifters، مثل الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة والظروف، التي لا تمتلك دلالة معينة في الوضع اللغوي.

إن مجالي الدراسات اللسانية المتمثلين في المقولة والخطاب تمت مباشرتهما من طرف **بنفنيست** Benveniste (1966- 1974) الذي بين الموضع الذي تكمن فيه العلاقة بين البنية والمقولة من جهة وبين اللسان والخطاب من جهة ثانية.

البنية والمقولة

تحليل **بنفنيست** لمختلف أصناف ضمائر الشخصية بينت حدود الثنائية بنية/مقولة، حيث إن بنفنيست ميز بين كلاً من ضمير المتكلم والمخاطب والغائب على مستوى نظامين متقابلين؛ يتمثل الأول في علاقة الأشخاص المتكلمين، فضمير المتكلم

"أنا" مع ضمير المخاطب "أنت" يشكلان وحدة نظام أثناء عملية الاتصال تؤسس للتقابل مع ضمير الغائب "هو"، هذا الأخير الذي يكون غائبا عن وضعية الاتصال على اعتبار أن فعل الاتصال هو عمل الأنا المرسل إلى الأنت؛ في حين يتجسد الثاني في علاقة التبادل الذاتي التي تهدف إلى التمييز بين الشخص الحاضر في عملية الاتصال والشخص الغائب؛ أي تقابل ضمير المتكلم مع ضمير المخاطب في غياب ذاتية الغائب.

اللسان والخطاب

التقابل بين النظام واللسان واستعماله في الخطاب أنتبه له **بنفنيست** من خلال مختلف الأزمنة المستعملة (الماضي، الحاضر، المستقبل) حيث وضع فرقا بين نوعين من المقولات؛ المقولة المتعلقة بالتاريخ والمقولة الخاصة بالخطاب، إضافة لتمييزه بين مختلف الأزمنة اللفظية؛ فالمقولة التاريخية تعتمد في كليتها على استعمال الماضي، بينما المقولة الخطابية تستعمل في المقابل كل ضمائر الشخصية وجميع مختلف الأزمنة وتؤسس لحضور المتكلم مع المستمع في وضعية التخاطب، وهذا ما يتجلى في تأثير المتكلم بقصده على المستمع في فعل الاتصال، فهذا التماثل بين اللسان والخطاب يتم في إطار المقولة التي هي عبارة عن مكون وظيفي للبنية وفي إطار التداولية كذلك التي تهدف إلى دراسة استعمال هذه البنيات اللسانية.

من الدليل إلى الخطاب

اللغة عبارة عن نظام شكلي يتكون من دليل؛ أي من وحدات متكونة من دال ومدلول يؤسسهما ارتباط ضروري على مستوى ذهن المتكلم، وتؤخذ هذه الوحدات اللسانية في علاقتها بوحدات أخرى أعلى مستوى منها (Benveniste, E.1966:123) من الفونيم إلى الكلمة ثم إلى الجملة، فالكلمة تشكل منطقة وسيطية تربط بين مجالين للسان؛ بين النظام الشكلي الذي تكون فيه الوحدة هي الدليل اللساني، وبين نظام الاتصال أوالخطاب الذي تكون فيه الوحدة هي الجملة، فمن الوحدة الدليل إلى الوحدة الجملة، فهذا ما يؤسس حسب **بنفنيست** نموذجين لإنتاج المعنى:

الأول يسمى مجال الأدلة أوالسيمياء Sémiotique الذي يعطي المعنى بالرجوع إلى الدليل اللساني.

والثاني يسمى مجال الدلالة Sémantique الذي يظهر على مستوى الخطاب حيث تكون الوحدة هي الكلمة الحاملة للرسالة، فمجال الدلالة يتكفل بجميع وضعيات المرجع على خلاف مجال الأدلة أو السيمياء الذي يتحقق من خلال الرجوع إلى المرجع.

إن مجال الأدلة يهدف إلى التعرف على الدليل، بينما يهدف مجال الدلالة إلى فهم الخطاب، فهذان المستويان يكملان بعضهما البعض وفي علاقتهما الارتباطية يتأسس التواصل، وهذا ما يفسره الشكل المرضي للغة (اضطرابات اللغة) حيث نجد أن هاتين الملكتين تكونان منفصلتين. وحسب **بنفنيست** Benveniste فإن اللغة الإنسانية هي الوحيدة التي تحتوي على النظامين سابقي الذكر والمؤسسين للمعنى (Benveniste, E. 1974: 65).

وهذا البعد المزدوج هو الذي بإمكانه تفسير وتوضيح ملكة اللغة الشارحة، باعتبارها الشارح لكل الأنظمة السيميائية، فهي تحتوي على كل الأصناف التي تسمح بشرح نفسها بنفسها.

إن المقولة في معناها العام هي استعمال اللسان بفعل الفرد، وفي معناها المحدود هي تفاعل بين المتكلم و اللسان و السياق. فقبل المقولة نكون على مستوى نظام اللسان، وبعد المقولة يدخل المتكلم باستعمال اللسان في خطاب يتم خلاله إرسال مقولات إلى المستمع الذي بدوره يؤسس مقولات في ردود أفعال إلى المتكلم. وهكذا تظهر الكلمة في الاستعمال كعنصر تركيبي مكون للعبارات (Benveniste, E. 1974: 65).

ملكة الحكي وملكة الخطاب

يتجسد الخطاب في كونه عبارة تمتلك خصوصية الانتماء إلى نص، ولكنها في نفس الوقت نشاط مرتبط بمجموعة من شروط الإنتاجات الخاصة بالملكة المعرفية الاجتماعية للغة التي تتم ضمن وضع سياقي معين، لذا فإن الخطاب هو نص مأخوذ ضمن الوضع السياقي الذي ينتج فيه، وبهذا الشكل يصبح النص هو اللسان عند **سوسير**.

فالخطاب يمتلك خصائص علائقية تنسيقية على خلاف النص، وبهذا الشكل يصبح معمماً، وعلى مستوى هذا الخطاب يفرق المختصون في علم الأدلة بين الملكة المتعلقة بدلالة الحكي والملكة الخاصة بالخطاب؛ فالأولى عالمية خاصة بكل مجتمع لغوي تنتقل بالترجمة ما بين اللغات، وهي معروفة ومستعملة في الرموز السيميائية التي تحمل الدلالات غير اللسانية الصادرة عن العالم الطبيعي أوعن الأوضاع الثقافية، فهذه الملكة المتعلقة بالحكي تعبر عن القدرات الذهنية الإنسانية في كليتها، بينما الملكة الخاصة بالخطاب تتكون على العكس من ذلك لحظة بناء المقولات، فهي تتأسس في العملية النفسية ـ الذهنية لبنيات الملكات المتعلقة بدلالة الحكي وفي عملية تحويل هذه الأخيرة إلى بنيات خطابية.

ففي هذا الإطار لايوجد تقابل بين الخطاب الخاص بالحوار الذاتي والاتصال في شكله الحواري، فضمن بنية الاتصال يكون مسيّر ومؤسّس على المعايير الخارجية المتمثلة في السياق (النفسي، المرجعي...) وبالنسبة للمستوى الداخلي فهو يمتلك ملكة مستعملة في إطار تعميمه انطلاقاً من المعايير التوافقية للحكي لتصبح مستعملة داخل نماذج سيميائية مختلفة.

التناول التداولي للخطاب

منذ **موريس** Moriss ودراسة الأنظمة السيميائية تتأسس على ثلاثة مستويات:

- التراكيب المتمثلة في دراسة القواعد التي تربط العلامات فيما بينها.
- الدلالة المتجسدة في تحديد مرجعية العلامات.
- التداولية تهتم بالعلامات وعلاقتها بمستعمليها(Caron, J. 1983: 50).

فالتداولية هي دراسة أفعال القول في علاقاتها بجانب القصد العام لمستعمليها، وضمن السياق الذي تتج فيه تأخذ بعين الاعتبار الاتصال كفعل وكتفاعل بين المتكلمين. فمثلا عندما أقول "*يجب أن تخرج*" فالمتكلم لا يعبر فقط عن حالة ما بل يجسد فعلاً محيلاً إلى شيء معين، فالقيمة التداولية لهذه العبارة تظهر في محتوياتها

الحاملة للمعنى فهي تدخل المتكلم في خطاب حقيقي مع متكلميه باستعمال مختلف الوسائل الخطابية. فالمتكلم بهذا الشكل لا يهدف إلى إيصال المعلومات فحسب وإنما إلى إنجاز فعل(Nouani, H. 1996: 213)، . فالخطاب هو الفعل وفي نفس الوقت نتيجة هذا الفعل فهو فعل الإنتاج الخطابي والنتيجة الملحوظة أوالمسموعة.

إن مفهوم التفاعل على مستوى الفرد والجماعة يظهر اللغة كوسيلة تفاعل وفي نفس الوقت كأداة تظهر من خلال عناصر هذا التفاعل، ففي هذه الحالة يجب أخذ بعين الاعتبار والتركيز على البعد الوظيفي للغة، لأن العبارات ليست فقط وصفاً لحالة أو لشيء معين بل هي الفعل الذي يدخل من خلاله المتكلم في علاقة مع متكلميه في وضعيات خطابية معينة. هذه الخاصية الوظيفية ليست دخيلة على النظام اللساني بل هي جزء منه مما يسمح للغة بأن لا تكون وسيلة للتصور ووصف الواقع فقط، بل كذلك وسيلة اتصال(Nouani, H. 1996: 216)، وهذا ما يستدعي الاهتمام بالمنهج التداولي الذي يتأسس على العوامل التالية:

كل فعل اتصالي يتمحور ضمن سياق(السياق النفسي، الاجتماعي، المرجعي، الفعلي...) ويرتكز على شخصية المتكلمين وعلى طبيعة المعلومات المتبادلة.

وظيفة الاتصال اللغوي تتطلب تجاوز العبارات المعزولة ومباشرة مستوى الخطاب، لأن فعل القول لا يأخذ معناه إلا ضمن الوضع الخطابي العام الذي أنتج فيه (Caron, J. 1983)، فأخذ المستوى الخطابي بعين الاعتبار يصبح ضرورة، لأن العمليات النفس لسانية لا تؤخذ منعزلة بل في تفاعل تطبعه عملية الانسجام والالتحام.

ترتكز عملية الاتصال اللساني على مجموعة من الشروط تتمثل في شروط القصد وشروط الرسو:

شروط القصد

هذه الفكرة مستوحاة من نظرية الأفعال اللغوية التي ترى أن كل لغة تمتلك مختلف الوسائل لإرسال الرسالة اللغوية بصيغ مختلفة، فهي تتمثل في ما يطلق عليه **أوستين** (Austin 1962) الأقوال الأدائية، وهذه العبارات لا تخص إطلاق حكم، وليست لها وظيفة وصف وتصور حالات معينة بل تهدف إلى تحقيق فعل. وفعل القول يعتبر أصغر وحدة تحقق بواسطة اللسان فعلاً (أمر، طلب...) يؤول انطلاقاً من فهم قصد المتكلم، و**أوستين** يعتبرأن إنتاج فعل قولي تتولد عنه ثلاثة أفعال:

- فعل العمل القولي acte locutoire الذي يظهر من خلال استعمال المتكلم لعبارة من أجل التعبير بالرجوع إلى المرجع، فهو فعل قول شيء معين.
- فعل العمل المضمن في القول acte illocutoire أين ننجز في كلامنا ذاته عملاً يُحور العلاقات بين الفواعل المتعاملة (المتفاعلين) من قبيل الإثبات والوعد والشرح والتبرير والطلب.... ويصنف **سيرل** Searle أفعال العمل المضمن في القول حسب اتجاهها المكيف للغة ومعطيات العالم الخارجي، ففي العبارات المحتواة على التأكيد يتم اتجاه التكييف من الكلمات نحو العالم الخارجي، بينما العكس في ما يخص العبارات الموجهة.

فعل التأثير بالقول acte perlocutoire المتمثل في الأثر النفسي الناجم عن القول.

شروط الرسو

هذه الفكرة ترجع إلى نظرية الأداء التعبيري لصاحبها **بنفنيست** والتي ترى أن كل لغة تمتلك وسائل التعبير عن حضور عبارة المتكلم في مقولاته التي تظهر من خلال البصمات

والإشارات وعبر مختلف الأشكال الزمنية، فالعلامات تكون فارغة وهي منفصلة عن المرجع وتصبح حاملة للمعنى عندما يدخلها المتكلم في خطاب ما.

خلاصة

يمتلك الخطاب مجموعة من الاستراتيجيات تكون مستعملة بشكل تداولي داخل المجتمع اللغوي الواحد، وهذه الاستراتيجيات والتنظيمات الخطابية تكون متغيرة حسب مختلف السياقات الحاملة للمعنى. فالخطاب مبدئياً هو في علاقة مع أنواع خطابية أخرى بمعنى أن كل خطاب يستدعي حضور خطاب آخر. فمعنى الخطاب ليس موجودا داخل نفس الخطاب الواحد بل هو مرتبط بمجمل الخطابات القبلية والبعدية التي تدخل في علاقة به. لذا فإن تحليل الخطاب يستدعي أخذ بعين الاعتبار إعادة بناء مختلف شروط الإنتاج والفهم المتمثلة أساساً في علاقات التبادل الذاتي التي يتأسس عليها التفاعل اللغوي، حيث تسمح لكل المتكلمين بقراءة أفكار بعضهم البعض (Bruner, J, S. 1995: 76) وذلك عن طريق الاستراتيجيات المتبادلة ثقافياً والمستعملة في الخطاب مما يُعطي الانسجام على مستوى هذا الأخير، وهو انسجام تُترجمه التنظيمات النفسية للمتكلمين على مستوى اللغة الداخلية من خلال التفكير، فيظهر التنظيم الخطي للكلمات داخل الجملة كنتيجة للتتابع الطبيعي للأفكار على مستوى الذهن، فالمتكلم يتمثل الأشياء قبل أن يطلق عليها حكماً(Ducrot, O.1986:19).

ترتكز هذه الاستراتيجيات المستعملة في الوضعيات الخطابية بصفة أساسية على الكفاءات النفسـ لسانية التي تستدعي استعمال مختلف الأنواع الخطابية: الشرح ،التبرير، الوصف... والتي يطلق عليها **كوليولي** Culioli النشاطات الماوراء لسانية اللاواعية (Bronckart, J, P.1977: 313) فهي تظهر في استعمال الفرد لقواعد لغته؛ أي في استعمال النظام اللساني، وهذا الاستعمال هو الذي يسمح بتأسيس المعنى، لأن هذا الأخير يتأسس عند المتكلم ثم يعاد بناؤه عند المستمع في سياق المقولة عبر القيم المرجعية.

المراجع

ARMENGAUD, Françoise. (1990), La pragmatique, 2ème Ed. Paris: PUF.
BENVENISTE, Emile. (1966). Problèmes de linguistique générale, Tome I.Paris:Gallimard.
BENVENISTE, Emile. (1974). Problèmes de linguistique générale, Tome II.Paris:Gallimard.
BRONCKART, Jean Paul. (1977).Théorie du langage : une introduction critique,2ème Ed. Bruxelles: Mardaga.
BRUNER, Jerom. (1955).Y-a-t-il une fin aux révolutions cognitives ? In Revue française de pédagogie n° 111, pp73 ,84.
CARON, Jean. (1983). Les régulations du discours. Paris:PUF.
CARON, Jean. (1992). Représentation et communication : l'intégration de la dimension pragmatique. In Bulletin de psychologie N° 412, pp730, 736.
CARON, Jean. (1997). Précis de psycholinguistique. Paris: PUF.
CHOMSKY, Noam. (1970), Tr, Calvet, L, J. le langage et la pensée. Paris: Payot.
SAUSSURE, Ferdinand de. (1972). Cours de linguistique générale. Paris:Payot.
DUBOIS, Jean et all. (1973). Dictionnaire de linguistique. Paris: Larousse.
DUCROT, osgold.(1968).Qu'est ce que le structuralisme en linguistique. Paris: Seuil.
FRANCOIS, Frédéric et all. (1984).Conduites linguistique chez le jeune enfant. Paris: PUF.
JACOB, André et all. (1998) .Encyclopédie philosophique universelle. 2eEd.Paris: PUF.
JAKOBSON, Roman.(1963). Essai de linguistique général. Paris :Minuit.
MOECHLER, Jaques et ROBOUL, Anne. (1994). Dictionnaire encyclopédique de pragmatique. Paris: Seuil.
NOUANI, Hocine.(1996).Ebauche d'analyse du discours. In psychologie N°5.6, pp 213,239.

المهن الأنثوية بين القيم والتحولات الاجتماعية

د. دليلة شارب ،
جامعة وهران.

مقدمة

أدى التزايد العددي المطرد للعنصر النسوي في عدد من المهن كالطب، والتعليم اللذين تزيد نسبة النساء فيهما عن 40 %، واستقرارها منذ سنوات عند 70 % (O.N.S ,2008) في مختلف الخدمات الاجتماعية العامة، إلى ظهور ما اتفق عليه بالمهن الأنثوية. وما يمكن قوله عن المهن الأنثوية أنها صارت من الظواهر المرئية اجتماعيا ، مما استوجب التساؤل عن كيفيات تواجدها والدلالات الاجتماعية المختلفة التي تحملها: فهل تعتبر المهن الأنثوية، مجرد إعادة إنتاج للمهارات الطبيعية للأنثى وللقيم المرتبطة بها، تماشيا ونظام الكون، في فضاء فرضته الضرورة الاجتماعية؛ وهوالفضاء المهني، أم أن المهن الأنثوية تترتب كذلك عن التفاعلات بين الفاعل والبنى الاجتماعية المتواجد ضمنها، لتكون نتاج إنبناء اجتماعي يحمل في طياته تناقضات ومفارقات ما فتئت تساير مختلف الظواهر الاجتماعية؟.

سيقتصر هذا المقال، على محاولة فهم تمثلات وممارسات الأساتذة الجامعيين من خلال معايشتهم لمهنة صارت الأستاذات تمثل فيها تواجدا كميا معتبرا وصل حليا الى 50% على المستوى الوطني و44% بجامعة وهران .

ووفقا للمنظور الجنوسي(النوع الاجتماعي) لم نتوقف عند تجربة الأستاذات، بل صار من الضروري تقصي تجارب الأساتذة الرجال، فهي جزء من واقع النساء بهذه المهن.

وفي محاولة منا لإدراك تجليات المهن الأنثوية، تجاوزا وتعميقا للمعطيات الكمية البادية عليها؛ فضلنا استنطاق الأبعاد السوسيو- ثقافية الكامنة في دينامية التغيير والدوام المنبثقين عن التفاعلات الاجتماعية.

1 - التعليم بين المهارة الأنثوية والضرورة الاجتماعية

تدرك المهن الأنثوية ومنها التعليم كمهن اجتماعية باعتبارها خدمة مقدمة للغير كواجب طبيعي، سواء كانت بمقابل مالي أومجاناً، "وهي مهن عادة ما تؤول إلى النساء مما يدفعنا، مرغمين، للقول بأنّ هذه المهن ذات علاقة جوهرية بالطبيعة الأنثوية" (Vilbord, A. 1999; 195)، وهي المجالات التي تُعرف وتُوصف تقليديا كمهن تابعة للنساء، أوملازمة "لطبيعة" النساء.

إن مهن النساء المدركة طبيعياً، لا تفهم بمعزل عن بنائها الاجتماعي، فهي نتاج سيرورة تاريخية بدأت مع ظهور الثورة الصناعية وما اقتضته من ضرورة تواجد مهنة الأم وربة البيت؛ فصارت الأمومة تُحضّر عبر المؤسسة التربوية، لمواجهة التطورات والمستجدات الاجتماعية للمجتمع الصناعي؛ وما أفرزه من تغيير في الوضع العائلي، تماشياً مع ما تحتاجه الصناعة من يد عاملة ذكورية، هي في أمس الحاجة إلى عناية من نوع جديد.

كما أدى خلق الأمومة "المتعلمة" إلى إقصاء معارف أصبحت غير مرغوب فيها واستبدالها بأخرى "صحيحة، محددة بشكل دقيق، ومُدرّسة" (kaufmann, J-C.

(19; 1997 ، فهي معارف أكثر انتقائية لخدمة الجيل الجديد وما يُنتظر منه؛ ويكون ذلك كما جاء عند جون استوارت مل: "عن طريق تربية النساء تربية ذهنية أفضل، وهي لابد أن تتحسن في وقت واحد مع تحسين تربية الرجال" (ستوارت- ميل،ج. 1998؛ 158).

وظهرت المهن الأنثوية في سياق تحولات المجتمع الصناعي رغم أنها لم تكن هدفا أساسيا حين انطلاقه؛ وهوما أكد عليه المفكر الأمريكي بنيمين روش (Benjamin,Rush 1745-1813) ، لأن المجتمع حسب منظوره "لا يساند تعليما قد يؤدي الى تأنيث قطاع التعليم" (لورنديني- ايه، ك.2004؛63). فبرزت هذه المهن، كنتيجة اجتماعية غير متوقعة حددت مجال عمل نسوي، قام بإضفاء الصفة العلمية على المهارات الأنثوية ، لأن حسب منظور روش دائما " فالنساء المتعلمات هن زوجات أفضل، وأمهات أفضل، ومديرات أفضل، ومواطنات أفضل" (لورنديني- ايه، ك. 2004؛62).

ونستنتج من المقدمات التاريخية لعمل النساء في الفضاء العام، مدى رسوخ هذه الصورة بكل الأعمال الراجعة لهن، سواء كان عملهن مأجور أو غير مأجور؛ كالعمل المنزلي، أو العمل في البيوت، ومراكز العناية بالشيخوخة، أو بمجالات المجتمع المدني المرتبطة بالعطاء والإيثار كصيغة لهذا النوع من العمل.

لقد بدأ عمل النساء في الفضاء العام يأخذ مجراه كتقسيم جنسي للعمل، مع التحولات اللاحقة بالمجتمع الصناعي، الأمر الذي دفع بالنساء للتخصص في أعمال معينة من بينها التعليم. والتعليم في صبغته النسوية ظل منذ انطلاقه مدركا في البعد الطبيعي له؛ فكانت ثانويات البنات قبل النصف الثاني من القرن العشرين "بعيدة عن كل مهنيّة، لافتقادها لمواد تدريس تؤهل للاختبارات والشهادات"، (Duru-bellat, M. et al, 575; 1995). كما أجمع كل "من الفلاسفة والبيداغوجيون ورجال القانون والاقتصاد...الخ، في خطابهم، على تمجيد وتأكيد الاعتناء بالأطفال والأمومة في بعدها التربوي باعتبارها نزعة باطنية مقصورة على النساء" (Vilbord, A. 1999; 159).

ونجد نفس التأكيد على المهارات الأنثوية واتصالها بما يمكن أن تمتهنه النساء عند النهضويين العرب، فجاءت صريحة في قول قاسم أمين: "يوجد حرفتان يمكن أن تتوجه نحوهما تربية البنات عندنا، الأولى صناعة تربية الأطفال وتعليمهم، (...) والمرأة أشد استعدادا لها من الرجال، (...)والحرفة الثانية هي صناعة الطب؛(...)التي تلائم استعداد النساء الطبيعي" (قاسم أمين، 1900؛111)، إن ما يستنتج من هذه المعطيات جميعها هو عدم القدرة على تصور المهارات خارج نطاق الطبيعة عندما يتعلق الأمر بالنساء.

ونظرا للبداهة العالقة بالبعد الطبيعي، فإن " ارتباط هذه المهن "تقليديا" بالنساء، يتطلب التوقف، للحظة من التأمل، عند كلمة "تقليدي"؛ لأنها تُقْرِن هذه المهن بالأمومة أوبربَّةِ البيت، باعتبارها مهن متكونة من مهارات بديهية تدرك للوهلة الأولى على أنها مجرد تعابير غريزية" (Vilbord, A.1999; 155) ، راجعة إلى إدراجها كعمل ناتج عن مهارات لا قيمة لها، فهي غير قائمة على الانجاز والتحكم المتوقفين على الرجال في الفضاء العام، فمهارات النساء "غريزية" تابعة لطبيعتهن، بمعنى أنها معارف لا جهد يبذل فيها ولا تتطلب عناء الحصول عليها، كونها سابقة على وجود المرأة، تحصل عليها بمجرد أنها أنثى.

إن انطلاق المهن الأنثوية أو ما يسمى كذلك من الطبيعة كمعطى مؤسس لهذه المهارات، جعلها لا تثمن اجتماعيا، وهذا ما يدفع الرجل للنفور منها، مثلما هو عليه الحال في الفضاء المنزلي.

لا تستثنى مهنة التعليم الجامعي من بعدها الطبيعي حينما تمارس من قبل الأستاذات، فهي مهنة تقوم على الحِسْ التربوي، من إحساس مرهف وقدرة على تفهم الآخر في قبول وعطف، دون اعتبار لاكتساب المهارات المهنية؛ فاكتساب المهارة قائم خارج مجال الأنوثة، أوقد يعتبر في أحسن الحالات، اكتساب من الدرجة الثانية.

إن تمركز الأستاذات بمهنة التعليم بالجامعة لا يعود فحسب إلى اختياراتهن لهذه المهنة، وإنما يعود أيضا إلى حرص الأساتذة الرجال على تواجد زوجاتهم بنفس القطاع، وذلك للقيام بمهمة تربوية متماشية مع "طبيعة" النساء امتداداً لمهامهن المنزلية، وهوما جاء في خطاب الأستاذات والأساتذة على حدّ السواء، كما يتبين من تصريح هذا الأستاذ:

« لقد فكرت مليا في المهنة المناسبة لها (يقصد زوجته) ولم أجد أحسن من التعليم، فهوالقطاع الأمثل للمرأة خاصة لما تكون هادئة وصبورة وهو ما يتطلبه التعليم، لذا يطلق عليها المربية.. (يضحك ثم ويواصل) فهي موهبتها في هذه المهنة ».(علي، 42 سنة، زوجته جامعية وغير عاملة).

كما يمثل **محمد**(56 سنة) صورة التوافق بين طبيعة المرأة ومهنة التعليم بقوله:

« زوجتي جامعية وأنا فخور بذلك واعتبر أنها المهنة المناسبة لجل النساء لخدمة مجتمعهن، لكن المهنة في حد ذاتها ملائمة لطبيعة المرأة؛ عندها نوع من السلوك يتميز بالحنان والسكينة، هي ضعيفة بدنيا، وعاطفية بطبعها. فكل هذه الخصال صالحة لها ومساعدة في ميدان التعليم.»

يؤكد الرجال مثلما يؤكد الحس الجمعي، على الخصال والخصائص الأنثوية كمهارات طبيعية ضرورية لمهن النساء، حرصاً على خصوصية ما يقدم في ميدان العمل كعملية تربوية منبثقة من الأنوثة، وكخدمة موجهة نحوالآخر، وهي الصورة التي علقت بتمدرس البنات ومهن النساء على حد السواء؛ أي من الاعتناء بالأطفال إلى تحضير النشء، كما تصورها ودعا إليها المفكرون المصلحون، المشار اليهم أعلاه.

ويأتي خطاب الأستاذات حول هذه المهارات مسايرا للتصورات العامة للقيم الاجتماعية بشكل عفوي ولا يَحيد عنها إلا نادرا. ويجسد خطاب **صورية** (40 سنة) محتوى التمثل السائد.

« لنا موهبة حرم منها الرجال وهي أننا أمهات، مع ذلك الهدوء والعطاء والتفهم والتسامح الذي يساعد على القيام بهذه المهنة في تربية النشء، فالتعليم صعب لوكان لواحد ما يتحلاش بالصبر الضروري، لأن الرجال يطبقوا التعليم مع الطلبة بصورة آلية، لكن حنا (تقصد النساء) لنا معاملة أخرى وهي ذلك التواصل، حتى في الصوت أظن أن حنان الصوت فيه هدوء وتواصل يسمح بالاستيعاب. .. ».

و**لنورة** (51 سنة) وجهة نظر مزدوجة في أولويات التعامل مع المهنة حيث ترى أن طبيعة الجنس وخصوصياته تأتي في الدرجة الثانية مع الاعتراف بالأنوثة كما جاء في تصريحها:

« المهنة هي المهنة بالنسبة للرجل أوللمرأة، والمهنة تعتمد قبل كل شيء على القدرات والمعلومات الضرورية، أما كمهنة نسوية نعم، فالنساء لظروف مختلفة متواجدات في التعليم ويعرف بالمهنة النسوية، وبالدور التربوي الطبيعي للأم وخدماتها. أما التعامل فهوواحد بالنسبة للرجال والنساء ، فأنا لا أتفوق على زملائي الرجال في هذه المهنة بعلاقات متميزة مع الطلبة فالعلاقة البيداغوجية أظنها واضحة في مكان العمل».

عندما يدرك العمل كمهارة مهنية ولو بشكل جزئي- كما يتبين من تصريح **نورة**- ، تسقط خصوصية المهارات الطبيعية للنساء، وتختفي بذلك النساء كجنس من كل فضاء مهني مهما كان عددهن، لتطفوا العلاقات اللا شخصية المحددة للتوصيفات المهنية الرسمية عند الذين لا يجدون اختلافا طبيعيا بين النساء والرجال في مهنة التعليم، وهو خطاب قليل الحضور.

أما الخطاب المنطلق من الاختلافات في بعدها الطبيعي المساير لنظام الكون، فهوخطاب نجده شائعا عند جل المبحوثين نساءاً ورجالاً، وذلك انطلاقا من اعتبار التعليم؛ خدمة تقوم على خصائص أنثوية مرتبطة بمهارات الأمومة وما يقتضيه الفضاء المنزلي؛ ف " المرأة والرجل ينتميان إلى عالمين مختلفين (...)، أين يكون عالم المرأة موجهاً أكثر نحو الحياة العلائقية" (Pitrou, A. 1977; 51).

إن حصر النساء في أدوارهن الطبيعية ولد عندهن استراتجيات، تتوجهن عبرها نحو المهن التي تتميز بالإيثار، ومنها التعليم الذي سنتعمق في تحليل أبعاده الأخرى كالوقت المحدد له والرهانات الجنوسية المترتبة عليه.

2 - التعليم، واستراتجيات الوقت الأنثوي

يتميز العمل بالجامعة بمرونة الوقت الرّاجع إلى طبيعة النشاط بالمؤسسة نفسها، فالزمنيات الاجتماعية سابقة على وجود الفاعل الذي يعمل على امتلاكها وصناعتها من جديد، لينتج وقتا يتماشى والأزمنة المختلفة والمتناقضة التي تتطلبها حياته اليومية. وعليه فالعلاقة بالوقت المعاش كوقت جنوسي في تجربة المبحوثين، هو ما يهمّنا في هذه الدراسة.

إن عامل الوقت هومن العوامل الأساسية في تواجد جل الأساتذة بالجامعة أو التحاقهم بها، وهوما يتجلى في خطابهم حول"الوقت المرن أو الحر" أي الوقت المناسب بمضامين مختلفة حسب الجنس، ومتباينة من حيث الهدف.

وعليه، يكون الوقت الجامعي المناسب للأستاذات، هو الوقت الذي يمكنهن من الاعتناء بالعائلة، بينما يكون مناسبا للأساتذة الرجال، حين يسمح لهم بمزيد من الحرية بحثا عن مصادر أخرى للإعالة.(ولن نتطرق للوقت الحر كوقت ذكوري، كونه يتجاوز حدود هذا المقال).

والوقت المرن كوقت أنثوي، يخترق كل المهن ذات التواجد النسوي كالطب، والتعليم وحتى القضاء. أما التعليم فهوالصورة المثلى لارتباط هذه المهنة بالنساء، إذ يدرك ويعاش في قصر مدّة تواجد النساء خارج البيت، ويشبه في ذلك ما يعرف بالدوام المرن (Le travail fléxible)، أو الدوام الجزئي (Le travail à temps partiel) في قطاعات الأخرى، وهما نوعين متميزين بتواجد النساء أكثر من الرجال.

أما مرد هذا التشابه فهو" اختلاف العلاقة بالوقت عند الرجال عنها عند النساء، فوقتهن مبهما لغياب الحدود الفاصلة بين المجالين الخاص والعام، في حين أن العمل المهني للرجال لا يُطرح كثيراً بمدى توافقه مع الحياة العائلية" (Dulac, G. 2000 ;80).

والمتفق عليه أن الوقت الجامعي المحدد في ساعات الدوام، هوالوقت الأكثر مرونة بالنسبة إلى قطاعات التعليم المختلفة، ما دفع الأساتذة الرجال إلى توجيه نسائهم نحوه؛ كما تؤكد بعض المبحوثات (هي فكرة ساعدني على تحقيقها زوجي، بحكم أنه أستاذ جامعي) وهوقصد ما جاء على لسان أكثر من مبحوثة وأستاذة غيرت قطاع عملها.

فاختيار الوقت المميز في النظام الجامعي، يظل عند الأستاذات من الاستراتجيات الأساسية في تواجدهن أو التحاقهن بهذه المهنة. وكثيرا ما تكون المسؤوليات العائلية عند الأستاذات هي المحدد الأساسي في علاقاتهن بوقت العمل في بعده الزمني القصير، الذي لا يبعدهن كثيراً عن هذه المسؤوليات، وهذا ما نلمسه عند **حورية** (54 سنة) **في** هذه الشهادة.

« العمل في الجامعة يساعد المرأة، هذا لا يعني نرجع امرأة نتاع الدار، لكن صدقيني عندي تجربة في العمل بالمؤسسات كنت نحس بثقل الوقت اللي فيها، رغم المزايا المادية. لكن الجامعة تخلي عينك على الدار».

وتؤكد **سمية** (36 سنة) تقريبا نفس الاستراتيجية بقولها:

« أنا قررت ما نشبهش أمي يعني غير مرتبطة كثير بأعمال الدار، لكن نبقى مرأة، التحقت بالجامعة بعد ما عملت بقطاع خاص شبه تربوي، لأن الجامعة تتميز بوقت مخيَّر بمعنى تقدري تعوضي الدرس، تقدري تتغيبي لما يلزم الأمر، لكن الأهم أنا أم وفي الجامعة عندي إمكانية باش نظم وقتي..»

لقد اخترنا من المبحوثات من هن أقل استثمارا للعمل المنزلي؛ لنقدم من خلالهن مدى قوة العلاقة بالوقت المرن، كإستراتيجية تساعدهن على تسيير يتماشى ومنطق التنظيم الاجتماعي المتواجدات ضمنه، فهو تنظيم لا يتصور وجودهن في المجال المهني، فتواجدهن الافتراضي يكون دائما في الفضاء المنزلي.

والتواجد الافتراضي هو"عملية غير مرئية تشارك في خلق ما يسمى بالسيرة المهنية المختفية (Curriculum caché) التي تظهر نتائجها في سوق العمل؛ لما تحمله هذه السوق من تمييز في المهن بين الجنسين" (marry, C . 2001 ; 33) ، وهو ما يفسر أيضا توجه البنات نحو المهن والتخصصات التي لا تتطلب استثمارا ولا منافسة قوية؛ تماشيها مع المنطق الملائم لتنظيم حياتهن.

إن تنظيم الزمنيات الاجتماعية، يدلنا على إعادة امتلاك الأستاذات لوقت عمل ينحصر في أغلب الأحيان، في حصص التّدريس، دون غيرها من أوقات هذا العمل، وأحسن تجربة تجسد هذه العلاقة بالوقت هي تجربة **كريمة** (58 سنة، أم لخمسة أبناء) كما جاء في قولها:

« أنا في الجامعة ندخل نخرج (...) الأيام للي تكون عندي فيها دروس.. حتى مرات نسمح في مصالحي الإدارية والبيداغوجية، وحتى في المدرج لازم نحسب الوقت للي نقدم فيه الدرس ونرجع بسرعة للبيت ..»

يتضح من تجربة **كريمة**، أن إعادة امتلاك الوقت يسمح بمواصلة العمل كإستراتيجية أمام احتمال تركه إذا ما تضارب بقوة مع الأوقات الاجتماعية الأخرى. وهكذا يصبح "أحيانا الوقت الرسمي للعمل هو اتفاق لا يمثل واقع وقت العمل (Stafaggia, G.2001 ;148)، فوقت العمل المهني هو الوقت المعاش الذي يختلف من شخص لآخر حسب الإستراتيجيات والأهمية الاجتماعية المعطاة لهذا العمل.

وتحاول **عائشة** (33 سنة) تجاوز هذا التضارب الواضح في تصريحها:

« كل تحركاتي في الجامعة محددة مسبقا ببرنامج محكم، هذا باش يكون كل شيء في البيت على ما يرام، نحاول يعني.. (تضحك) لأن هذا صعب. وكل دقيقة عندي في مكانها، وجودي في الجامعة مرتبط بساعات الدوام المعروفة، كما تعرفي وقتي ماشي ملكي، وباقي أعمال الجامعة نفضل ننجزها في البيت حتى تكون عيني هنا ولهيك ..».

فالتعامل مع وقت العمل الجامعي يختلف باختلاف الأوضاع والظروف المعاشة لكل أستاذة، غير أن هناك اتفاقا على مرونة هذا الوقت، ومدى تماشيه مع وضعهن كأمهات. فالوقت هو انعكاس لمكانة الاجتماعية لا تسمح لهن بنزع وقتهن عن صورة القداسة الاجتماعية للدور الذي صنع قبل تواجدهن كأمهات، سواء كان هذا الدور واقعا أو افتراضا؛ فالزمنيات الاجتماعية تحاول بصعوبة فائقة أن تلد وقتا يتصور الأم خارج الأطر الزمنية المعهودة.

وتتقارب تمثلات الأساتذة والأستاذات، إلى حدّ أن تتوحد مواقفهم حيال مرونة الوقت الجامعي وتماشيه مع وضعية الأستاذة كامرأة وأم، لأن وقت المرأة يدرك بشكل بديهي من خلال منمطات الأنوثة والذكورة في صورها المقبولة اجتماعياً.

وبما أن "الزمن هو أحد سمات تنظيم الحياة الاجتماعية" (جوردن، م. 2000؛ 699)، فالأساتذة الرجال، لا يستطيعون الإفلات من الصورة المثلى للوقت الأنثوي، مهما كانت درجة اختلافاتهم حول فعاليتها بالنسبة للنساء، وفي هذا الصدد وقع اختيارنا على كل من **محمد** و**جمال** نظرا لتجاربهما، المختلفة/ المتشابهة، في هذا المجال.

ويعبر **محمد** عن موقفه من تجربته المباشرة، فهو زوج أستاذة جامعية حيث يقول:

« زوجتي أستاذة هذا من حسن حظ العائلة والأطفال، فهي تمشي للجامعة أيام التدريس فقط أنا نجيبها ونرجعها للدار ما عندها ما دير في الجامعة كل الأمور أنا نقوم بها »

أمّا **جمال** (52 سنة)، فله رأي مخالف نوعاً ما، في إشارة منه إلى أهمية ملائمة وقت التدريس للنساء كأمهات، لا كعاملات، كما جاء في تصريحه.

« المرأة الجامعية هي راحة العائلة، لكن من وجهة نظري أن هذا الوقت هو أرض غير آمنة بالنسبة لمستقبلها المهني، حيث بحكم تجربتي الإدارية فالأستاذة تدخل القسم مباشرة وتذهب منه للبيت مباشرة، فهي شبه منسحبة. (يضحك)».

إن خطاب الأساتذة الرجال حول العمل النسوي الذي أخذناه من تجاربهم، هو صورة لمعيشهم، **فمحمد** زوج أستاذة جامعية، وما يتجلى في خطابه؛ هي تلك الصورة النمطية وارتباطها بالأدوار العائلية التي لا تترك المرأة "تتماطل" خارج فضائها، كما جاء في قوله "**ما عندها ما تدير في الجامعة**". بينما يحاول **جمال** أن يدركها كذات مستقلة، على الأقل في الإطار المهني، حيث يحاول جاهداً الوصول إلى إدراج النساء داخل منطق العمل الذي يقوم على تقسيم الفضاءات.

غير أن المهن ذات الوقت المرن لم تقدر لحد الآن على خلق الذات الأنثوية بمفهوم انفصالها عن الآخر. وهو ما ترك المهن الأنثوية تتأرجح بين الصورة المثالية لعمل النساء وبين واقعهن في مجتمع لا يأبه كثيرا لدورهن في فضاء الشأن العام.

ونستنتج من خطاب المبحوثين، أن العمل المهني مشترط بالوقت الذي لا يأخذ المرأة بعيدا عن الانشغالات العائلية، فهذا الوقت يشكل حجر الزاوية في اختيار العمل بالجامعة، أوالانتقال إليها. فاختيار الوقت المناسب مرهون بضغوط الأوقات الاجتماعية التي تصنعها ثقافة المجتمع، حيث تفرض نفسها على الأوقات الرسمية أوما يعرف بالوقت الصناعي، الذي "هوزمن تقاس به كل الأزمنة"(غريد، ج.1997؛ 12)، ومع ذلك تتأكد عدم قدرته على منافسة الأوقات الاجتماعية الأخرى، وخاصة تلك المتعلقة بالنساء على وجه التحديد، كما بينته العديد من الدراسات المهتمة في هذا الميدان (Touraine, A. 2005) (Belloni, M-C. 1998)مما يعزز أهمية الوقت الأنثوي، ودوره في صنع خريطة الزمنيات الاجتماعية المختلفة.

فإذا كان للوقت المرن أهمية بالغة في ظهور المهن الأنثوية، فمن المؤكد أن البعد الأخلاقي الذي يعرف به التعليم يزيد شدة مع تواجد النساء، لينصهر مع ما يحملنه وما هو مرتبط بهن من صور الحصانة الأخلاقية التي هي شرط من شروط تواجدهن في الفضاء العام وهذا ما سنتعرض له بالتحليل.

ج- التعليم كمهنة محصنة

في مجتمع تقوم تصوراته على الاختلاف الجنسي كبعد طبيعي، وتتسم فضاءات العمل فيه بقيم اجتماعية تضع رقابة أكثر على مختلف المجالات المهنية، لاسيما تلك التي توجد فيها النساء؛ فمن المنتظر أن تكون مهنة التعليم من النشاطات المفضلة اجتماعيا للنساء، فصورة الحصانة الأخلاقية التي تخصها أكثر من غيرها، جعلتها تدرك بعيدا عن أي خلل أخلاقي سواء كان سلوكيا أومهنيا، فهي مثال المهن الشريفة.

تضفي المهن الشريفة شرعية على وجود النساء في الفضاء العام وتضع حدودا له في نفس الوقت، كون هذه المهن تشتمل، من جهة، على رمزية عالية في بعدها الإنساني- التربوي وكأخلاق سلوكية تتماشى وطبيعة النساء، وهي من جهة أخرى، تعمل على مراقبتهن؛ لاحتمال الخطيئة المرتبطة بالأنثى واقترانها القوى برمزية الشرف، لأن "الحرمة (الشرف) هي العنصر الأساسي في تكوين الهوية الأنثوية في المجتمعات المغاربية" (Abrous , D. 1998 ;19) .

تجد كل رمزيات الشرف أرضية خصبة لها في المهن الأنثوية كالطب، والتمريض، والعدالة والتعليم على وجه الخصوص، حيث يعمل المجتمع على توجيه

النساء نحوها، وتظل منذ الطفولة صورة المرأة العاملة ملازمة لمهن لا تقوم على قوة التواجد الذكوري، بل تقوم على "الحفاظ على التباعد اللازم بين الأنثى والذكر" (Molinier, Pascal. 2006 ; 109)، الذي تُحَثُّ عليه جل البنات منذ مراحل التمدرس، ولأن التباعد الضروري هو من شيم التعامل بين الجنسين.

إن صورة المعلمة والمؤسسة التي تعمل بها، هي المجال المثالي للعمل عند العديد من الأستاذات، نظرا للدور الذي لعبه المحيط البعيد والقريب في التمجيد والإعلاء من شأن هذه المهنة، وعمل الكثير من أهالي المبحوثات، على أن يكون مستقبلهن كفتيات متمدرسات، هوالعمل بها لإدراكها كقطاع خال من الرجال.

كانت المبحوثات من الجيل الأول خاصة، ككل الطفلات يحلمن أن يكنّ معلمات، حيث تمثل المعلمة الأفق الوحيد لتجربتهن في تنشئة لا تعترف بالعمل النسوي كطموح اجتماعي إلاّ في حدود هذه المهنة، تماشياً والأبعاد الثقافية للمجتمع، وللمكانة التي يخص بها المرأة. كما تتماشى مع السيرورة التاريخية للتجربة النسوية للتمدرس والتعليم الذين يدركان كتغيرات أساسية سمحت بفتح هذا المجال المهني للنساء في حدود المراقبة، حين " أصبحت مهنة التدريس من المهن المعترف بها اجتماعيا" (شارب، د.2010؛ 86).

وتُلمَسُ صعوبة التغيير في تجربة المبحوثات، من الجيل الأول، اللواتي عايشن تصادم القيم بظاهرة خروج النساء للعمل ، وهذا ما يتجسد في تجربة **كريمة** (58 سنة) بما جاء في خطابها:

« المعلمة بالنسبة للعائلة هي الحل الوحيد باش النساء تقدر تخدم، لأن بنت عمي رغبت باش تكون في تكوين شبه طبي [Paramédical] منّعوها.. وبطلوها من لقرايا، هذاك الوقت كانت الممرضة مهنة مشي شريفة لأن المستشفى فيه لخلاط بزاف كما كانوا يشوفوا..»

وتتردد **فتيحة** (56 سنة) في النبش في ماضيها وبعد تسجيل صمت ناطق، تقول :

« لوما مشيتش إلى التعليم كانوا يوقفوني (صمت)، وعلى هذا خيرت التعليم باش نرتاح شوية من "المتابعة" تقدري تقولي(تضحك)، فالحق هذاك هوالحل، التعليم بالنسبة لعائلتي هو مهنة شريفة بعيدة على عالم الرجال، وكنت فيه مضطرة نفرح بهذه النتيجة».

يتضح بشكل جلي من تجربة المبحوثات كيف عمد النظام القيمي إلى وضع مساحات محدودة أطرت خروج النساء للعمل، ومدى تأثير ذلك على ممارسات لا تقوى كثيرا على الخروج عن نطاق إعادة انتاج نفس القيم؛ مما جعل النساء تلجأ، وباختيار عقلاني، لمجالات سمحت لهن باختراق بطيء للقيم الأبوية، هذه القيم التي لاحقت الجيل الثاني من المبحوثات، وطالت حتى البعض مَن أوليائهن من ذوي التعليم الجامعي مثل والدَيْ **سمية** (36 سنة) التي لم تستطع تحقيق حلمها كما جاء في تصريح لها:

« لو نرجع للرغبة نتاعي للي نشوف أنها نقمعت في الطفولة. كنت نحلم بقيادة الطائرة، لكن كنت نعرف أنها غير ممكنة لأن أمي طلبت مني نمحيها من رأسي، فطموحي لم يكن التعليم، بل طموح الأب لأن كل المهن الاخرى تمس سمعة المحامي، وأنا مشيت للتعليم باش ما نخلقش مشاكل... »

نستنتج من خطاب الأستاذات المبحوثات وبناءا على تجاربهن المختلفة، أن العمل النسوي يبقى في حدود المهن الشريفة والمراقبة، وهي الحدود المستوعبة والمقبولة عند جل الفئات الاجتماعية، حتى بعض من مروا بالتعليم الجامعي وتؤكد حكيمة لعلا على تدخل هؤلاء في اختيار مهن يعتبرونها الأنسب لسمعة بناتهم وعوائلهم، وذلك في دراسة لها حول مواجهة القيم لعمل النساء المغربيات (Laala- Hafdane, H. 3003)، وهو ما يتجسد في موقف والد **سمية** المتحصل على مستوى جامعي، ومع ذلك فهو حبيس التنميطات القيمية العالقة بعمل النساء.

وإذا ما تمعنا في مهن زوجات الأساتذة المبحوثين فإننا نجدها مرتكزة على التعليم، فزوجة **محمد** أستاذة جامعية، وزوجة **جمال** أستاذة بالثانوية. ويرغب الأساتذة المبحوثين الذين زوجاتهم متحصلات على شهادات جامعية وغير عاملات مثل عثمان، هواري وعلي، في توظيف زوجاتهم بمجال التعليم، وبالأخص التعليم الجامعي، لما يتوفر عليه من تسهيلات - حسب تصريحاتهم- إلا أن عامل الرقابة غير مستبعد في خطابهم، كما جاء عند **عثمان** (40 سنة) الذي يُلمِّح إلى هذا في خطابه:

« نتمنى تكون زوجتي تعمل في المستقبل بالجامعة، هذا يسهل الأمور والإنسان يبقى مرتاح، لما تعمل في نفس الجو راهي على عينه ،كاش حاجة راهو موجود، تروح معاه وتجي معاه، وزيد لما تكون زوجة أستاذ يحترموها أكثر، ويقدروها، لأنها زوجة زميلهم...» .

ويركز **هوراي(40 سنة)** على الوسط المحترم، كشرط ضروري لعمل زوجته، وميله إلى تفضيل مهنة التعليم، فجاء في خطابه:

« نفضل المهن المحترمة، لأن المؤسسات صعبة، وخاصة لما تكون المرأة صغيرة السن، أنا نشوف من الأحسن أن تكون في التعليم معروفة الخدمة نظيفة وشريفة، الآن المحيط المهني صبح أصعب ويتطلب من الواحد الحذر»

أما **علي** فهولا يتصور زوجته في مهنة أخرى غير التعليم إذ يؤكد:

« لا ،لا يمكن أنها ستعمل يوما في قطاع آخر من غير التعليم، زد على ذلك فهي وصية والدها »

ما يثير الانتباه عند الجيل الثاني من الأساتذة الرجال هو اختيارهم لزوجات متخرجات من الجامعة وغير عاملات، وهذا راجع برأينا إلى عدة أسباب ذاتية وموضوعية التي تتطلب تعمقاً أكثر في الموضوع، ومع ذلك فعامل الرقابة الأخلاقية يظل شرطا واضحا في التحاق زوجاتهم بالعمل،

وهكذا يُعنى التعليم، في وظائفه الأنثوية، سواء كان تمدرسا أومهنةً، بتهذيب أخلاق الأمة وصيانة شرفها الذين يدركان من خلال وضع الحواجز والفواصل بين مجالات الجنسين.

ويظل الفضاء المهني، حين خروج النساء إليه؛ ميداناً لكل القيم والمعايير الاجتماعية التي لا تسمح أن يكون عمل النساء في الفضاءات التي تعتبرها مغلقة كالمؤسسات الصناعية، فالنساء العاملات بها قد عرفت كل النعوت، وخاصة العاملات اليدويات أو"خدّامات لوزين" كما يطلق عليهن، وهن النساء اللواتي لا يرتبط شعورهن دائما بالاعتزاز بالعمل، نظرا لاعتباره مجالا ذكوريا يمنح الرجل حق ممارسة

سلطاته على النساء، في جميع هذه الفضاءات المغلقة التي تحوم الشكوك حولها بمجرد تواجد النساء فيها.

وتنحصر المهن التي تتواجد فيها النساء بصفة عامة في الفضاءات المفتوحة على الرقابة المباشرة للمجتمع، وفي ابتعادها عن السلطة الإدارية (مجال الرجال) حيث يكون إنجاز العمل في حجرة القسم، بالنسبة للتعليم، أو حجرة الفحص بالنسبة للطب، وتكون بذلك سهلة المراقبة مقارنة بالمكتب، ما جعلها تحوز على درجة معينة من ثقة المجتمع.

وتعتبر المهن الأنثوية فضاءاً "محصنا" لا يُيسّرُ المساس بشرف العائلة، فالمس به يتربص بنسائها بمجرد خروجهن من الفضاء المنزلي، هذا الخروج الذي يُربك النظام الاجتماعي. فالجاني على الشرف في المجتمع الأبوي مُحدد مسبقاً، فلا يستطيع أن يكون إلا صاحبة الخطيئة المحتملة، وهذا ما يفسر عدم الاعتراف بالتحرش الجنسي، وتكتم النساء عليه خوفا مما يتعرضن له من تبخيس، وما يفسر أيضا تأخر تقنينه حسب

ما جاء في دراسة الباحثة فاطمة الزهراء ساعي (Sai, F-Z. 2008)، لعدم الاعتراف به كظاهرة مهنية قبل كل شيء.

وإذا كانت الظواهر الأخلاقية في المجال المهني تحتاج الى تقنين، فممارسات وتمثلات الثقافة الأبوية لا تأبه لذلك كثيرا، فهي التي شكلت الذكر والأنثى منذ الطفولة، بل هي التي صنعتهما لكي يكونا رجالاً ونساءًا في نظام تبايني يضع صاحب السلطة، (الرجل) في موقع افتراضي مفتوح على كل الاحتمالات في تعاملاته مع النساء كطرف تابع لهذه السلطة، وهذا في جميع أنواع المهن.

وعليه فالفضاءات المهنية "المحصنة" وما تمتاز به من ثقة معلنة، في تفضيل توجيه النساء نحوها،

أو اختيارهن للعمل بها، لا يعفي تماماً رجالها وخاصة نساءها من احتمال الخطيئة، مما يؤدي إلى مراقبة للذات وللآخر، وهو ما تؤكده الأستاذات من زوجات الأساتذة، اللواتي يعشن أكثر من الأستاذات الأخريات حصارا مشددا عليهن كما تصفه بعضهن، أو كضرورة يفرضها الوسط كما تراه أخريات، وفي هذا السياق تصرح البعض من المبحوثات، حيث تقول **أمال** (36سنة):

« **مرات يوصل بيا الحال ما نتحملش الضغط، مرات نفكر نغير العمل لأن زوجي دائماً يعيد نفس الكلام أنت ما تعرفيش** المجتمع. **إنها وضعية لا تطاق، وأحيانا أفقد اتجاه التصرف، يعني نخاف نعمل هكذا ... وإلا هكذا... لا أدري**»

وترى **عائشة** أن الوضعية تتطلب صرامة الرجل، حسب تصريحها:

« **على المرأة اللي زوجها يخدم في نفس المكان أنها تراعي شوية، أنا زوجي بجامعة أخرى وتوصلوكل الأخبار نعم، نعم تقول راه معايا، صحيح إنه شيء لايطاق، لكن، مجتمعنا يتطلب من الرجل يكون شوية صارم، وهذا عادي يظهر لي**».

يعتبر الشرف، العنصر الأكثر إلحاحا لما له من سلطة في مجال القيم الاجتماعية، مما يجعله من أكثر العناصر عنادا لعملية التغيير. وهو ما وقفنا عليه من شهادات المبحوثات العاملات مع أزواجهن، فإذا كان التعليم يتحمل كل معاني الشرف فإن حمولته تكون أثقل على سير الحياة المهنية عند الأزواج الجامعيين نساءاً ورجالاً مهما

كان الموقف من الرقابة الإضافية؛ لأن من مفارقات المهن الأنثوية أن الثقة التي تتمتع بها هي نفسها التي تزيدها رقابة لتمكين هذه الثقة.

خاتمة

إذا كانت المهن ذات التواجد العددي للنساء لا تزال عالقة أكثر بالبعد البيولوجي ومنمطاته حسب التقسيم الطبيعي للكون، فإن حصر النساء ضمن الطبيعة، ليس مجرد تمثلات ذاتية أونفسية واهية، بل يعمل هذا الإدراك على تحريك مختلف ممارسات وسلوكيات الفاعلين الاجتماعيين، ويصنع إستراتجيات تساعدهم على تحديد اختيارات حياتهم الخاصة. وهوما أدى إلى إدراك التعليم لما تمتهنه النساء، كمهنة أنثوية قائمة على أساس المهارات الطبيعية للأنثى، ولم يتسن حينها تصوره كمهنة يساهم فيها أيضا العنصر النسوي.

وإذا كانت المهن الأنثوية تعرف قبولا واسعا يعبر عن التحولات الاجتماعية، فهي تعبر أيضا عن المواجهة التي تعرفها هذه التحولات في حد ذاتها، فجاءت نتيجة هذا الصرع بإنتاج الوقت الأنثوى الذي حدد مساحة من الوقت خارج البيت، دون أن يسمح بتماطل النساء فيها، وتجنبت النساء بذلك الدخول في وقت مستلب متعارض مع وقتهن كأمهات.

فالتزايد العددي للنساء في مهنة التعليم ليس صدفة، وإذا كان صورة للتغير أو مؤشراً له فهو يتحرك أيضا ضمن منمطات القيم الاجتماعية، ومنمطات القيم ليست هامدة كما لمسناه في رمزية الشرف. وهكذا فالمهن التي ما فتئت النساء تتواجد بها، وبجميع أنواعها، تعد محطة من محطات الإجماع الاجتماعي في خضم الصراع القائم بين ضرورات التغيير وبين ثقافة أبوية لا تسمح لنسائها بنفس تواجد رجالها في الفضاء العام. وعليه فإن دينامية التغيير والدوام هذه، قد أفرزت ما يسمى بالمهن الأنثوية، التي أمسى تواجد الأستاذات الجامعات بها، نموذجا لها.

قائمة المراجع:

جوردون، مارشال. (2000). موسوعة علم الاجتماع، الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ترجمة الجوهري، محمد. القاهرة؛ المجلس الأعلى للثقافة- المشروع القومي للترجمة.

ستيوارت ميل، جون. (1998). استعباد النساء، ترجمة امام عبد الفتاح، امام. القاهرة؛ مكتبة مدبولي.

شارب، دليلة. (2010). الفضاء المنزلي والعمل: الأساتذة الجامعيون والعلاقات الجنوسية. رسالة دكتوراه غير منشورة لنيل شهادة الدكتوراه في (علم الاجتماع)، جامعة وهران، الجزائر.

قاسم، أمين.(1900). المرأة الجديدة، مصر؛ مطبعة المعارف.

غريد، جمال الدين.(1997). "العامل الشائع، عناصر للاقتراب من الوجه الجديد للعامل الصناعي الجزائري"، إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، العدد1، ص ص: 7- 23.

لورنديني، كريستين إيه. (2004). حقوق المرأة، تقديم فريدان، بيتي. ترجمة أسعد، أبو لبنة. الأردن؛ دار البشير.

ABROUS, Dahbia. (1989). L'honneur face au travail des femmes, Paris ; Ed L'Harmattan.

BELLONI, Maria Carmen et all. (1998). « Du temps de travail aux temps de la ville». in MARUANI, Margaret (s.dir). Les nouvelles frontières de l'inégalité, Hommes et femmes sur le marché du travail. Paris; Ed La Découverte. PP 169-182.
DULAC, Germain. (2000). «les récits de vie des hommes sont-il crédibles ?». In WALZER-LANG, Daniel (s dir). nouvelles approches des hommes et du Masculin. Toulouse ; Ed PUM. PP 79-88.
DURU BELLAT, Marie. (1995). « l'éducation, un vecteur d'égalité ? ». In collectif. la place des femmes. Paris ; Ed La Découverte. PP 574-580.
KAUFMANN, Jean-Claude. (1997). le cœur à l'ouvrage : théorie de l'action ménagère. Paris ; Ed Nathan.
LAALA-HAFDANE, Hakima. (2003). les femmes Marocaines une société en mouvement. Paris ; Ed l'Harmattan.
MARRY, Catherine. (2001). «filles et garçons à l'école». In LAUFER, Jacqueline et All. Masculin-Féminin : questions pour les sciences de l'homme, série sciences sociales et société. Paris ; Ed PUF. PP 25-42.
MOLINIER, Pascale. (2006). l'énigme de la femme active égoïsme, sexe et compassion. Paris : Ed Payot.
PITROU, Agnès. (1977). «le soutien familial dans la société urbaine». revue française de sociologie XVIII. Janvier- Mars. PP 47-84.
Sai, Fatima-Zohra. (2007/2008). Le statut politique et le statut familial des femmes en Algérie. thèse de doctorat d'état en (droit public), Faculté de droit et des sciences politiques, Université d'Oran, Algérie.
STAFOGGIA, Gérard. (2001). «L'objet temps de travail à l'encan», les territoires du travail, N° 8/9. Mai/ septembre. PP 147-155.
TOURAINE, Alain. (2005). un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui. Paris : Ed Fayard.
VILBORD, Alain. (1999). « Les métiers du travail social : un espace de travail traditionnellement dévolu aux femmes». In GUILLOU Anne, PENNEC Simone (s- dir), les parcours de vie des femmes. Paris : Ed L'harmattan. PP 155-167.
ONS. (2008). Collection statistique. N 139, séries statistiques sociales.

لغة الخطاب الإذاعي الصّوتي والمرئي وتأثيرها على المجتمع

صافية كساس،
جامعة مولود معمري، تيزي وزو.

مقدمة: لقد تضاعف دور وسائل الإعلام في عصرنا الحالي، وخصوصا بعد أن أصبحت أجهزة الاتّصال الجماهيري المتعدّدة قادرة على إلغاء المسافات، وتخطّي الحواجز والوصول إلى الإنسان في مدّة زمنيّة خياليّة بوسائله وقنواته المتعدّدة كالصِّحافة المكتوبة والمسموعة والمرئيّة، كما استطاعت منذ ظهورها أن تكسب انتباه الجمهور في كلّ مكان وأيّا كان مستواهم؛ وإنّ أهمّ ما يستوقف ويثير انتباه اللّغويّين والعلماء المحدثين، بل وحتّى كلّ غيور ومعتزّ بلغته الوطنيّة في هذا المقام هو كيفيّة وطريقة الأداء الإعلامي للّغة العربيّة في البرامج الإذاعية، وخاصّة إذا علمنا أنّ للغة الإذاعة أو الخطاب الإعلامي وخصوصا المسموع منه قوّة تأثيريّة على النّشء أفرادا وجماعات، وقدرة فائقة على التّحكم في الجماهير من حيث أداؤهم اللّغوي وتوجيههُم، وذلك من خلال خطاباتها الّتي تتغلغل في النّفوس وتؤثّر مباشرة في العقل والوجدان؛ فماذا نقصد بالخطاب الإعلامي المسموع، وما الفرق بينه وبين الصِّحافة المطبوعة، ثمّ ما هي الاختلافات الموجودة بين المسموع الصّوتي والمسموع المرئي، وما مدى تأثير المسموع الإذاعي على مختلف الشّرائح الاجتماعية؟ وهل من سبيل لاستغلال هذا التّأثير لصالح اللّغة العربيّة الفصحى باعتبار الإذاعة مدرسة يُحتذى بها عندما تراعي خصوصيّات اللّغة العربيّة المنصوص عليها في كتب اللّغة؟

1- **مفهوم الخطاب الإذاعي:** يطلق هذا المصطلح على المادّة الكلاميّة الّتي تعرض لموضوع معين يوجّهه أحد المتخصّصين إلى جمهور المستمعين والمشاهدين من خلال الإذاعة الصوتيّة أو المرئيّة. ويعرف أحيانا بالحديث المباشر نظرا لأنّ المتحدّث يلتزم فيه أسلوب السّرد (Narration) ويتوجّه بأفكاره وآرائه إلى المستمع مباشرة فيما يشبه المحادثة الشّخصيّة (شلبي، ك. 2008: 97)؛ وقد يكون هذا الحديث دينيّا أو سياسيّا، اقتصاديّا أو اجتماعيّا، علميّا أو أدبيّا، فنيّا، رياضيّا، تاريخيّا أو عسكريّا...إلخ، وفي كلّ الحالات فإنّه يكون بمثابة معلومات ومعان وأفكار، قد يتضمّن كذلك مقترحات وآراء، ووجهات نظر حول الموضوع أو القضيّة المطروحة. وقد شرح العلاّمة عبد الله العلايلي مفهوم الخطاب الإذاعي على أنّه "إبلاغ الصّوت الأسماع.. الأداء بمخارج الحروف، وتكييف الصّوت حسب المقامات، وإنطاق الإشارة بالمعنى...، قالوا: هو جيّد الإلقاء، حسن الإفضاء، أو بصيغة أخرى هو: فنّ النّطق بالكلام على صورة توضّح ألفاظه ومعانيه" (فاروق، س. 1999: 11). وعلى هذا يمكن القول أنّ الخطاب الإذاعي يرد في نوعين من أساليب الاتّصال هما(محمود سيد فهمي. 2006: 106):

الاتّصال المباشر والاتّصال غير المباشر.

ففي الاتّصال المباشر أو المرتجل: يكون الإلقاء فوريّا أو ملازما للحدث المنقول إذاعيّا (نقل وقائع احتفالات رسميّة، كالجلسات البرلمانيّة أو احتفالات خاصّة، كالمباريات الرياضيّة أو المقابلات الشّخصيّة...) ويحتفظ البثّ الإذاعي المباشر بطبيعته حتّى ولو تمّ تسجيله أو أُجري عليه مونتاج وأعيد إذاعته.

أمّا الاتّصال غير المباشر أو المحضّر: فيقوم عادة على إعداد مسبق للإلقاء أو الإخراج والأداء، ويُعتمد هذا الشّكل في البرامج الثّقافيّة (فاروق، س. 1999: 107)؛ كما يتميّز الإلقاء في الاتّصال الإذاعي غير المباشر سواء أكان منفردا أو حواريّا عن الإلقاء في الخطب الموجّهة مباشرة وعن الإلقاء في المسرح في أنّ المذيع في البثّ الإذاعي لا يواجه الجمهور مباشرة ومجابهة، وهذا عكس الاتّصال المباشر الّذي "يعتمد على مواجهة النّاس مباشرة سواء كانوا أفرادا أو جماعات"(محمود سيد فهمي. 2006: 106). وكلّ هذا يحدث عن طريق البيان باللّسان الّذي يعتبر السّمة الكامنة في طبيعة الرّاديو والتّلفاز؛ ومجاراة لهاتين الوسيلتين نجد أنّ الخطاب المسموع كذلك نوعان، فهناك الخطاب الصّوتي (الإذاعة)، والخطاب المرئي (التّلفاز)، وقبل التّطرّق إلى خصوصيّات كلّ واحد من هذين النّوعين نودّ الإشارة إلى الاختلاف الموجود بينهما وبين الصّحافة المطبوعة، وذلك لإبراز دور المنطوق المسموع في عصرنا الحالي، وتفضيله على المكتوب.

2- **الفرق بين الإذاعة المسموعة والصّحافة المطبوعة:** يعرف كلّ واحد منّا ما للإعلام المكتوب والمنطوق من تأثير عميق وواسع جدّا في استعمال البشر للغتهم، وقد تضاعف هذا التّأثير وقوي بتقدّم الوسائل التّقنيّة والتّكنولوجيّة عامّة، ووسائل الإذاعة المسموعة والصّحافة المطبوعة بصفة خاصّة، فما هي خصائص كلّ من المسموع بنوعيه والصّحافة المطبوعة؟

بداية نشير إلى أنّ لغة التّخاطب أو اللّغة المنطوقة الّتي هي سمة الإذاعة هي الأصل، وأنّ لغة التّحرير أو اللّغة المكتوبة فرع عليها " فاللّغة أصوات مسموعة وملفوظة قبل أن تكون مكتوبة، ولقد اخترعت الكتابة على صورة اللّفظ فأصبحت الرّموز الخطّيّة دالّة على أصوات اللّغة، وتابعة لها" (فطومة سويسي. 1988: 39) ولمّا كانت اللّغة المنطوقة هي الأصل الّذي انبثقت عنه اللّغة المكتوبة، كان تحديد ابن جني للّغة على أنّها "أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم"(ابن جني. 1986: 33). ولقد عرف العرب فنّ الصّحافة بعناصرها الموضوعيّة والكتابيّة المختلفة منذ بداية تاريخهم الأدبي، أي منذ عصر الجاهليّة وإن لم يعرفوه باسمه الحالي؛ فتاريخ الأدب العربي حافل بشتّى مظاهر فنّ الصّحافة الّتي مارسوها ممارسة واسعة النّطاق لا تختلف من حيث الجوهر عمّا يمارسه الصّحافيّون اليوم، كتناقل الأخبار ورواية الأشعار ونظم القصائد الّتي يصفون فيها أحوالهم ويروون أخبارهم (عريوات، آ. 2002: 75/ 76)، هذا، كما نجد أنّ "الإذاعة المسموعة ليست إلا مجموعة من الأصوات، أمّا الصّحافة المكتوبة فمجموعة من الكلمات والمساحات البيضاء أو الفراغات البيضاء الّتي تفصل بينها" (شلبي، ك. 2008: 20)، أضف إلى هذا أنّ جمهور الصّحافة المطبوعة على قدر معيّن من الثّقافة ودرجة من الإلمام بالقراءة والكتابة، ولهذا فهو "جمهور مختلف عن جمهور الرّاديو والتّلفزيون الّذي لا نضمن

أن يكون قد وصل إلى مستوى ثقافي، أو حتّى يجيد القراءة والكتابة" (شلبي، ك. 2008: 93)، لهذا نجد أنّ الجمهور في تعامله مع الصّحافة المطبوعة يختلف اختلافا كبيرا عن تعامله مع الصّحافة الإذاعيّة؛ ففي الحالة الأولى يأخذ هذا التّعامل شكلا عقليّا في أغلب الأحيان، بينما في حالة الصّحافة الإذاعيّة يأخذ شكلا عاطفياً لأنّها تصلهم عادة في إطار الحياة العائليّة، وتقدّم في شكل من الألفة والاسترخاء، وكلّها عناصر تهيّؤ انفتاحا عاطفيّا واندماجا بين المستقبلين والبرامج، هذا بالإضافة إلى بعض الاختلافات الآتيّة(شلبي، ك. 2008: 32/33):

- نجد أنّ الصّحافة المطبوعة تستخدم الجمل الطّويلة لأنّ القارئ يستطيع أن يعيد قراءة الخبر إذا لم يفهمه، أو لم يتّضح معناه، بينما تستخدم الإذاعة الجمل القصيرة جدّا، والتي يصل معناها إلى المستمع بشكل مباشر، لأنّ هذا الأخير لا يستطيع أن يطلب من المذيع أن يتوقّف ليراجعه فيما قال.
- كما أنّ الخبر الّذي يقدّم للمستمع من خلال الإذاعة بواسطة قارئ (المذيع) يراعى فيه استخدام الكلمات السّهلة النّطق، ويبتعد فيه عن حروف القلقلة، لأنّها تسبب للمذيع مشكلة عند قراءتها بصوت مسموع أو تضطره للتوقّف أمامها، أمّا الصّحافة المطبوعة فليست بحاجة إلى مراعاة ذلك. ويضيف أحد الخبراء قائلا أنّ الفرق بين لغة المقال الصّحفي ولغة الحديث الإذاعي هي الفرق بين أن تقرأ مقالا، وأن تتحدّث إلى صديق أو شخص عمّا جاء في المقال. (شلبي، ك. 2008: 104).
- كذلك "فالصّحف تملك أن تنشر أخبارا سلبيّة أو إيجابيّة، أخبارا جاهزة أو مبدعة، أو أخبارا متوقّعة أو غير متوقّعة" (Campbell, et All. 1961: 22) ويمكنها الاعتذار عنه في اليوم التّالي؛ أمّا الإذاعة المسموعة فتعزف عن ذلك كلّية ولا تقدّم غير الأخبار الموثوق بها، أو تنسبها إلى مصادر معيّنة وتضيف في صياغة الخبر ما يفيد تشككها، ولكنّها لا تستطيع الاعتذار عن خبر قدّمته في نشرة سابقة أو في يوم سابق فذلك من شأنه أن يفقد الثّقة في المحطّة، وتفقد بالتّالي تأثيرها على الجمهور، بالإضافة إلى أنّ الصّحافة المطبوعة تحتاج إلى مقدرة خاصّة من الجمهور كإجادة القراءة مثلا عكس الإذاعة المسموعة.
- وبما أنّ الخبر في الصّحافة المطبوعة يوجّه بالدّرجة الأولى إلى جمهور يجيد القراءة، وعلى قدر ما من الثّقافة، أو على الأقل قد اعتاد على شراء الصّحيفة وقراءتها، نجدها تستخدم بعض التّعبيرات المختصرة مثل: (اليونيسكو) بدل (منظّمة الأمم المتّحدة للتّربيّة والعلوم والثّقافة) "فهذه الاختصارات أصبحت مكوّنا أساسيّا في اللّغات العالميّة المعاصرة على مستوى العلم والتّقنيات والحياة العامّة، وكذلك في مستوى الإعلام" (محمود فهمي حجازي. 2001: 95) بينما توجّه الإذاعة أخبارها إلى جمهور مختلف في نوعيّات ثقافته، وفيهم من لا يجيد القراءة والكتابة، ولذا فهي تحرص على تقديم هذه التّعريفات مفسّرة تفسيرا واضحا وكاملا.
- أمّا فيما يخصّ عامل السّرعة، فإنّ وصول الجرائد عادة إلى المثقّفين في معظم الدّول قد لا تكون أسرع طريقة مقارنة بالمذياع أو التّلفاز للوصول إلى الرّأي العام وإن كانت الجرائد والمجلات لها خاصيّة البقاء لفترة طويلة "تسمح للقارئ بالتّعامل معها بحريّة، إذ بإمكانه قراءتها متى أراد وأكثر من مرّة والاحتفاظ بها"

(راسم، م. 1986: 99)، ومع هذا فإنّ قيمة المنطوق أو المسموع فرض نفسه منذ القديم، ففي كتاب سيبويه الّذي كتبه صاحبه في السّبعينات من القرن الثّاني الهجري لم يأت في هذا الكتاب ولا مرّة واحدة "قرأت في" أو "أخبرني فلان في كتابه" وغير ذلك، بل يلجأ سيبويه من أوّل كتابه إلى آخر سطوره إلى عبارة "سمعت" و"حدّثني" (الحاج صالح، ع. 2007: 254) ، وهذا ما أكّدته أيضا معظم الدّراسات اللّسانيّة (خاصة لسانيات دي سوسير) وفرضه الوضع الرّاهن.

هذه أبرز نقاط الاختلاف الّتي استطعنا استحضارها في هذا المقام بين الخبر في الصّحافة المطبوعة والصّحافة الإذاعيّة، ولاشكّ أنّ هناك خصائص أخرى كثيرة تجمع بينهما.

3. **الفرق بين الإذاعة الصّوتية والإذاعة المرئيّة:** ما تأكّدنا منه أنّ الإذاعة المسموعة تعتبر من أهمّ قنوات الاتّصال الرّئيسيّة في عصرنا الحاضر، وهي مصدر هام ورئيسي في توصيل المعلومات، وعامل أساس في العمليّة التّربويّة والاجتماعيّة عند الجيل الجديد، لكنّ الأمر المتأكّد منه أيضا أنّ لكلّ من الإذاعة والتّلفاز خصائص ومميّزات تنفرد بها عن الأخرى "فمرحلة الخبر المسموع (الصّوتي) بدأ منذ العصور القديمة، حيث عرف الإنسان عمليّة تبادل الأخبار عندما كان ينفخ في الأبواق معلنا حالة الحرب أو السّلم أو احتفالا بمناسبة دينيّة، أو بزواج، أو بوفاة حاكم أو بسقوطه أو بتنصيب حاكم جديد" (فاروق أبو زيد، 2008: 64)، كما كان للإذاعة الصّوتيّة فضل السّبق، واستخدمت استخداما مؤثّرا خلال الحرب العالميّة الثانيّة؛ ففي هذه الفترة "نجد كافّة الدّوّل الّتي اشتركت في الحرب تستخدم الإذاعة المسموعة على أوسع مدى" (شبلي، ك. 2008: 106)، فقد برز في هذا الاتّجاه دور الإذاعة الصّوتية مناسبا تماما أكثر من غيره من وسائل الاتّصال الأخرى نظرا لإمكانيّة وصول الكلمة المذاعة إلى أيّ مكان أسرع آلاف المرّات من وصولها بأيّ وسيلة أخرى، كما أنّ "أهمّ ما يميّز الإذاعة المسموعة أو الإذاعة بالرّاديو حتّى الآن أنّها الوسيلة الوحيدة غير المرئيّة بين كلّ وسائل الاتّصال، ولذا يطلق عليها الوسيلة "العمياء" "Blinde Medium" (شلبي، ك. 2008: 19/ 20)، أمّا اليوم، وبعد أن أصبح للتّلفاز هذا الانتشار العريض والاهتمام الكبير، فإنّه من المغالطة العمليّة التّقليل من شأنه وأهميّته "فالتّلفزيون وليد آباء ثلاثة: المسرح والسّينما والإذاعة" (شلبي، ك. 2008: 23)، لذا ينفرد عن بقيّة وسائل الإعلام الأخرى ببعض الإمكانيّات والخصائص نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ- **الصّورة والصّوت، الحركة واللّون:** فنجد أنّ أهمّ ما يميّز هذا الجهاز هو اعتماده على حاسّة البصر بالدّرجة الأولى إلى جانب حاسّة السّمع، " فالتّلفاز معجزة العصر الحالي، إذ بواسطته يمكن نقل الصّورة، والصّوت والحركة واللّون إلى المشاهدين" (عيساوي عبد الرحمان. 1984: 17) وهذه الخصائص جعلت منه "وسيلة شارحة، مقنعة ومؤثّرة، لافتة للنّظر والسّمع والانتباه أكثر من غيرها من الوسائل الّتي تتعامل مع حاسّة واحدة فقط" (منى الحديدي وسلوى إمام. 2005: 113) وهذا يعكس ما لقيمة الصّورة من تأثير، بل إنّ كثيرا منها يصلح لأن يكون كلّ منها خبرا قائما بذاته بإضافة تعليق قصير عليه "فعن طريق حاسّة البصر يكتسب

الإنسان ثمانيّة أعشار معلوماته، كما أنّ استيعاب المرء للمعلومات يزداد بنسبة (35%) عند استخدام الصّورة والصّوت في وقت واحد، كما تطول مدّة الاحتفاظ بهذه المعلومات عندئذ بنسبة (55%)، ولعلّ هذا ما جعل قوّة إدمان المشاهدين عليه تصل إلى أبعد الحدود، أمّا الإذاعة الصّوتيّة فلا مجال لاستخدام هذا العنصر (الصّورة) فيها بالمرّة.

ب- **القدرة على التّكرار:** فالتّكرار في لغة الإذاعة المرئيّة يعدّ عنصرا هامّا لتحاشي الغموض، لذا يعدّ هذا الأسلوب من خصائص التّلفاز بالدّرجة الأولى، فهي "تستعمل التّكرار والإعادة والتّأكيد، وتميل إلى الإيجاز" (بلعيد، ص. 2004: 110) قصد الوضوح ودفع اللّبس عن الكلام، فهذا الأسلوب يساهم في ترسيخ الألفاظ والأساليب في ذهن المشاهد أو المتلقي، وخاصّة إذا علمنا أنّ هذا التّكرار يتمّ بطرق جذّابة، وقوالب فنيّة مختلفة.

ج- **العنصر العاطفي:** فالتّلفاز يضيف إلى الخطابات الّتي يوجّهها إلى الجمهور العنصر العاطفي والإنساني، فهو "يسعى إلى خلق الانطباع والانفعالات والآثار العاطفيّة المختلفة" (شبلي، ك. 2008: 272) والّذي لا تستطيع الإذاعة الصّوتية والصّحافة اليوميّة والأسبوعيّة أن تفعله، كما أنّ نشرات الأخبار العامّة في التّلفاز تتّجه في إيصال رسالتها اليوميّة إلى الجمهور خارج الحدود لتشمل كافّة الدّول العربيّة وحتّى الخارجيّة الغربيّة، ولا تتّجه إلى فئات معيّنة أو إلى جمهور خاص مثلما هو الحال في الإذاعات المحليّة، ولكنّ السّؤال الّذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: كيف استطاعت الإذاعات المحليّة في ظلّ هذا التّنافس الإعلامي، وفي ظلّ هذه الإغراءات والتّقنيات البصريّة أن تقول كلمتها؟

إنّ الإذاعة تمثّل فرعا أساسيّا في شجرة الإعلام بمفهومه العام، وتضطلع بوظائف إعلاميّة شتّى تحاول من خلالها أن تقول كلمتها وسط التّزاحم والتّنافس الكبيرين بين مختلف وسائل الإعلام خصوصا البصريّة منها، فالرّاديو مثلا يجعل الاستجابة للكلمة المسموعة أكبر بما يتيحه لخيال المستمع وتفاعله، "فحاسّة البصر إذا لم يقدّم لها من خلال البرنامج التلفزيوني ما يشدّها ويثيرها، فإنّها تصبح عامل تشتّت، ولا تؤدّي إلى قوّة التّأثير، وفي هذه الحالة يصبح استخدام الرّاديو أفضل" (سعيد مبارك آل زعير. 2008: 167)، كما أنّ هذا الأخير يمكننا حمله معنا أينما ذهبنا وحيثما وجدنا، ويمكننا الاستماع إليه حتّى في أجهزة الهاتف المحمول العصريّة، وبعض أجهزة التّلفاز، وهذا عكس هذا الأخير الّذي يكون فقط في البيت. «فالإذاعة وسيلة إعلاميّة تمتلك الكثير من العناصر الّتي لا يمتلكها إعلام آخر، ومجالاتها أرحب وأوسع، فصوتها يلازم وبسلاسة المستمتع، ويكون معه في أيّ مكان وفي أيّ زمان شاء" (آدم يوسف. www.kuwaitmag.com) وفي الواقع أنّ حاسّة السّمع كانت دائما ذات أهميّة تفوق حاسّة البصر وهذه حقيقة تؤكدها العديد من آيات الذّكر الحكيم الّتي جاءت فيها كلمة "السّمع" دائما مقدّمة على البصر، (للتأكّد من هذه الحقيقة ينظر: عبد الباقي، م. 1986: مادة (سمع). أو التّأكد من ذلك مباشرة من المصحف الكريم) نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ **يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ**

عَلَيْهِم قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِم إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير) (الآية 20 من سورة البقرة) وقوله تعالى:**(إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعا بَصِيرا)**(الآية 2 من سورة الإنسان) إلى غيرها من الآيات البيّنات التي تؤكّد أهميّة حاسّة السّمع على البصر؛ وكما يقول الشّاعر:

يا قومِ أُذْني لبعض الحيّ عاشقة والأُذْنُ تعشق قبل العين أحيانا

وعلى هذا النّحو يمكن القول بأنّ الصّوت في هذه الوسيلة العمياء "الرّاديو" يخلق مسرحا خياليّا، وذلك أنّ "تجربة الاستماع غير المرئيّة للإذاعة الصّوتيّة يمكن أن تقدّمَ من خلال الخيال صوّرا أكثر إتقانا وحيويّة من تلك الّتي يمكن أن تقدّمها الوسائل المرئيّة، وذلك لأنّ المنظر في الوسائل المرئيّة يعبّر عن تصوّر مصمّم لما في ذهن المؤلّف. وبذلك يكون المنظر بمثابة "تجميد" لخيال المشاهد لأنّه يفرض عليه شكلا أو صورة معيّنة، وهذا عكس ما يجري في حالة الاستماع، حيث تقوم الإذاعة الصّوتيّة بتحرير الخيال وإطلاقه بلا قيود أو حدود (شلبي، ك. 2008: 21).

فالإذاعة لا تزال تأخذ مكانها ومكانتها مهما حدث من تجدّد وتطوّر في كمّ وكيف الوسائل الإعلاميّة المرئيّة والمقروءة، بل إنّ هذه الوسائل الإعلاميّة ومعها الشّبكة العنكبوتيّة (الإنترنيت) وأجهزة الهاتف المحمول أضحت كلّها مسخّرة لخدمة الإذاعة، وعزّزت جميعها من مكانتها وزادت من دورها وأهمّيتها (آدم يوسف. www.kuwaitmag.com) . كلّ هذه المميّزات والعوامل مما لا تسعفنا ذاكرتنا إلى الإتيان به في هذا المقام جعلت الإذاعة الصوتيّة أن تكون خطّ الدّفاع الأمامي لأيّ إعلام، وفي أيّ مكان وزمان، لهذا نعتقد أنّها الوسيلة الأوفر حظّا في قلوب النّاس.

4- **القوّة التّأثيريّة للإذاعة المسموعة على لغة المجتمع:** وبعد أن عرفنا مكانة وأهميّة كلّ من الإذاعتين المسموعة والمرئيّة، فما هي الآليّة الّتي تتّبعها في سبيل جذب المستمع والحصول على وقت مستقطع من يومه للاستماع إليها؟

إنّ من الأمور المتّفق عليها أنّ اللّغة في وسائل الإعلام، وخاصّة المسموعة منها تكتسب أهمّيتها من أهميّة هذه الوسائل الّتي تكشف عن تنامي الثّورة الاتّصاليّة وتعاظمها نفوذا وتأثيرا، ويتّسع مداه في اجتذاب ملايين المستمعين والمشاهدين من كلّ الأعمار والمستويات، فتأثير هذه الوسائل يعرف «بالتّأثير السّرّي الضّمني الّذي لا يشعر به المستهدفون لما يستخدم فيه من نتائج التّحليل النّفسي وطرق علم النّفس، وكلّ العلوم اللّسانيّة، والاجتماعيّة والإنسانيّة المطبّقة» (عبد الوهاب التازي، س. 2005: 203) فمن الملاحظ في حياتنا المعاصرة أنّ دور وسائل الإعلام السّمعية بدأ يتعاظم، ما ترتّب على تعاظمه هذا جوانب نلمسها ونلمس آثارها في مجال اللّغة المستعملة في العمل، البيت، الشّارع، ومكان التّرويح؛ فقد ألغت هذه الوسائل كلّ الحدود واكتسحت حواجز الزّمان والمكان ممّا يدلّ على خطورة الدّور الّذي تلعبه في السّيطرة على أوقات النّاس وعقولهم وبالخصوص على سلوكهم اللّغوي، وهذا مهما اختلفت مستوياتهم الثّقافية وأعمارهم بل "إنّ هذا التّنوع في طبيعة المستمع أو المشاهد فرض تنوّعا في طبيعة اللّسان الّذي تقدّم به المادّة الإعلاميّة" (بلعيد، ص. 191)، ولا شكّ أنّ التّلفاز يعتبر أحد المؤثّرات الكبيرة في البيئة المعاصرة، فقد كشفت الدّراسة أنّ «الطّالب الأمريكي مثلا حينما يبلغ الثّامنة عشر من عمره

يكون قد أنفق (25 ألف ساعة) أمام التّلفزيون وهي تزيد على ضعف ما أنفقه من عمره في الدّراسة» (سعيد مبارك آل زعير. 14) وهذه دلالة واضحة على قدرة هذا الجهاز العجيب في اجتذاب المشاهدين والمستمعين والتّأثير عليهم. لكن ما يمكن أن يستوقفنا هنا بإلحاح هو دور هذه الوسائل الإعلاميّة وتأثيرها على الطّفل وعلى الأسرة بصفة عامّة كما أشارت إلى ذلك معالي الوزير المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة (مداخلة معالي الوزيرة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة السيدة: نوارة سعدية جعفر. 2008: 16) ونخص بالذكر هنا اللّغة المسموعة لأنّ الكتابة للأذن تختلف عن الكتابة للعين، فغرضنا هو أن نبيّن الأهميّة العظيمة الّتي يكتسبها الإعلام، ولاسيّما المسموع في استعمال الجماهير للّغة وخاصّة الأطفال والشباب نضيف إليها فئة الأمّيين لانبهار هذه الفئات الأخيرة (الأطفال والأمّيون) بشكل أكبر «نظرا لانعدام تكوين معايير القبول والرّفض لديهم، وبحكم قلّة المعرفة وخاصّة إذا علمنا أنّ هاتين الفئتين تشكّلان في العالم الإسلامي نسبة عاليّة جدّا، حيث تصل نسبة الأميّة في بعض البلدان الإسلامية إلى(95٪)» (سعيد مبارك آل زعير. 62) ممّا جعل مسؤوليّة الممارسة اللّغوية في أجهزة الإعلام المسموعة كبيرة جدّا، فهي تفوق بهذا المسؤوليّة الملقاة على عاتق المدرسة بحكم الجمهور الواسع والمتنوّع.

5- **استغلال تأثير الإذاعة المسموعة لصالح العربيّة الفصحى:** بما أنّ العربيّة الفصحى تكتسب بالتّلقين، والتّلقين أهمّ الأساليب النّاجحة لاكتساب اللّغة ليس فقط بالنّسبة للأطفال والأمّيين - بصفتهم أكثر الشّرائح الاجتماعيّة تضرّرا من الجانب اللّغوي إذا ما أخذوا اللّغة مشوّهة بأخطائها من هذه الأجهزة المسموعة- بل حتّى بالنّسبة للمثقّفين وبقيّة أفراد المجتمع، نقول بما أنّ الوضع وهو ما عليه، فقد نادت كلّ الهيئات والمجامع اللّغوية الّتي نصّت على الكثير من التّوصيات في المؤتمرات لوزراء التّربية والإعلام والتّعليم العالي، وكذلك جملة من الباحثين واللّغويين على ضرورة التّدخل لصالح اللّغة العربيّة (الحاج صالح، ع. 2008: www.arabicademy.org)، لأنّ الأداء الصّحيح والسّليم يكسب اللّغة الصّحيحة والسّليمة ويعمل على الحفاظ على الهويّة الوطنيّة، يقضي على الأميّة، يرفع المستوى الثّقافي ويساهم في التّنميّة اللّغويّة، أمّا الوقوع في الأخطاء اللّغويّة فهو وباء يجب أن تتجنّد كلّ الهيئات المعنيّة من أجل القضاء عليه، لأنّ "الغلط أو الفهم يكلّفان الجزاء، فالغلط يكلّف بناء جيل يجيد الخطأ ويتعمده، والفهم يعني البيان وحبّ اللّغة» (بلعيد، ص. 2003: 132)، ولاستغلال هذا الجانب الأخير (اللّغة الفصحى) ما على الهيئات المعنيّة إلاّ فرضها على وسائل الإعلام وخصوصا المسموعة منها، ولكن، وكما جاء على لسان الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح: هل يمكن أن تفرض اللّغة علما أنّها وضع من أوضاع المجتمع بدون ما شعور منهم في الغالب؟ ويجيب في الوقت نفسه بأنّ اللغة لا تُفرض لأنّ جوهرها اجتماعيّ محض، ولكنّها مع ذلك تفرض نفسها بسهولة عجيبة عندما تأتي على لسان المعلم والأستاذ، كما يكون لها حظّ كبير من ذلك بالنّسبة إلى الملايين من النّاس إذا استعملها مذيع الإذاعة والتّلفزيون (الحاج صالح، ع. www.arabicademy.org) ، وهنا أشارت الوزيرة المكلّفة بالأسرة وقضايا المرأة على «حسن استغلال هذه الوسائل بصورة

علميّة حتّى نقلّص من انعكاساتها السّلبية المؤثّرة على شخصيّة الطّفل وخاصّة وهو في مرحلة التّكوين» (مداخلة معالي الوزيرة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة. 2008: 16)، كما يضيف في هذا المقام الأستاذ الأمين بشيشي أنّ «إخضاع المادّة الإعلاميّة للتّمحيص قبل تقديمها للطّفل رأي لا جدوى منه، فلنبحث عن أنجع السّبل بتجنيد الطّاقات الفاعلة وخصوصا أجهزة الإعلام المرئيّة والمسموعة، ولنبدأ من البداية من رياض الأطفال» (الأمين بشيشي. 2008: 11) وبرأينا أنّ هذا الاستغلال الأحسن لا يتمّ في أجهزة الإذاعة المسموعة إلاّ إذا توفّرت لدينا شروط في المذيع بحكمه النّاطق الرّسمي لهذه اللّغة، وعليه تقع المسؤوليّة الكبرى في إذاعتها وتوصيلها سليمة إلى المستمع، وشروط أخرى في المستوى الأمثل الّذي يمكن أن تذاع به هذه اللّغة.

أ- **صفات وشروط المذيع:** ممّا لاشكّ فيه أنّ المتحدّث الإذاعي أو المذيع باعتباره الشّخص الّذي يقدّم الحديث بصوته إلى جمهور المستمعين والمشاهدين تفرض علينا أن نحدّد أوّلا من هو هذا المتحدّث، فمن يكون؟ (شلبي، ك. 2008: 106/ 110 (بتصرّف)):

- هو أحد ضيوف العائلة الّذي يستقبله الجميع في بيوتهم، وينتظرون منه معلومات وأفكارا وآراءً ومقترحات تهمّهم وتساعدهم.
- هو الإنسانُ الطّبيعي الّذي يتّسم بانفعالاته التّلقائيّة وعدم التّكلّف.
- هو صاحبُ الشّخصيّة الأسرة الجذّابة المتواضعة، والّذي يُشعر المستمع أو المشاهد بأنّه ليس غريبا عنه، بل يتعامل معه على أنّه صديق يتطلّع إلى معرفة شيء جديد حول موضوع الحديث.
- هوَ الّذي يدرك أنّه يتوجّه إلى مستمع شديد الحساسيّة يرفض كلّ ما يمسّ عقيدته أو ينال من مقدّساته، أو يجرح مشاعره وخصوصياته، أو يسخر منه أو يستخفّ بعقله.

كما أنّ هناك شروطا أخرى يجب توفّرها في المذيع، وهذا بحكم منصبه ووظيفته، فهو صاحب نفوذ من النّاحية اللّغوية، وخاصّة أنّ جمهور المشاهدين إذا سمعوا مذيعا يستأنسون به في الشّاشة، ويكثر من استعمال كلمة أو عبارة أو مصطلح يميلون إلى تبنّي ذلك لثقتهم بالمذيع (الحاج صالح، ع. www.arabicademy.org). لهذا أردنا تسليط الضوء على لغته الّتي يجب أن يحرص فيها على مراعاة القواعد اللّغوية بمراعاة البساطة في الأسلوب والاختصار، وتحمّل الدّقة والوضوح اللّذين يستلزمان صدق الأخبار (بلعيد، ص. 2003: 130)، من هنا نرى أنّ عمل المذيع لا يقتصر فقط على نقل الأخبار أو المعلومات منسوبة إلى المصدر بالشّكل الّذي قيلت به على لسانه، بل مهمّته الكبرى تكمن في استخدامه للّغة على شكل منصف، وخاصّة إذا علمنا أنّ صياغة الخبر في اللّغة المنطوقة تختلف اختلافا كبيرا عن اللّغة المكتوبة، وهذه مسألة تحكمها مجموعة من القواعد من بينها (شلبي، ك. 2008: 98/ 100 (بتصرف)):

- يجب أن تكون الجمل الّتي يستعملها قصيرة قدر الإمكان لأنّ الجملة الطّويلة تجهد المذيع، وتجهد المتلقّي من التّركيز حتّى يواصل متابعته وفهمه لمضمون الخبر.

- استخدام الكلمات المحدّدة المعنى، واستبعاد الكلمات الّتي تحمل أكثر من معنى واحد لأنّ ذلك يضطر المستمع أن يتوقّف ويفكّر في أيّ معنى يقصده من الكلمة، بينما المذيع مستمر لا ينتظر المستمع أو المشاهد حتّى ينتهي من تفكيره واستنتاجاته.

- البعد عن الجمل التّفسيريّة والاعتراضيّة حتّى لا يتشكّك المستمع ويخلط بين المعنى الأصلي والمعنى الفرعي الّذي يكون قد ورد في الجملة الاعتراضيّة.

- يستحسن اختصار الكلمات والأسماء الأجنبيّة إلى أقصى حدّ ممكن، ويفضّل ذكر الوظائف التي يشغلها الأشخاص بدلا من ذكر أسمائهم، فتقول مثلا: (عاد وزير التعليم النيجيري إلى بلاده اليوم...) إلاّ إذا كان الشّخص من الأسماء اللاّمعة المعروفة على مستوى عام فيستحسن ذكرها مختصرة.

- يفضل استخدام صيغة المضارع بدلا من صيغة الماضي كلّما كان ذلك ممكنا والإكثار من الجمل الخبريّة لأنّها «أصلح تلك الأنواع لنقل المعلومات» (تمام حسان. 1988: 46) مع تحاشي تتابع الجمل المتساويّة في الطّول والميل إلى الإيجاز الّذي يعني «إدراج المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل، أو هو التّعبير عن المقصود بلفظ أقلّ من المتعارف واف بالمراد لفائدة» (يوسف أبو العدوس. 1999: 105). وأسلوب الإيجاز من أفضل الأساليب الّتي يعتمد عليها المذيع كي لا يملّ منه السّامع أو المشاهد، كما أنّه أسلوب يجنّب المذيع الوقوع في آفة الحشو المتمثّلة في «زيادة العبارة عن الحاجة التّبليغيّة وعن الكفاية الإفهاميّة» (بشير إبرير. 2005: 236) مع إهمال الكلمات والحروف الزّائدة لأنّ المتكلّم بأيّة لغة يحذف ويظمر كلّ ما يمكن أن يدركه السّامع ويستغني عنه لوجود دليل يقوم مقامه ويكثر في الاستعمال العفوي الحذف والقلب والإبدال والإدغام في مستوى الأصوات والصّيغ، كما يكثر الحذف والإضمار والتّقديم والتّأخير في مستوى الصّيغ والتّراكيب؛ وقد سبق لعلمائنا الأوائل أن لاحظوا هذه الظّواهر في النّطق الفصيح العفوي الّذي استعمله فصحاء العرب في مخاطباتهم اليوميّة، فسجّلوا لنا العديد من الشّواهد لهذه الظّواهر في كتبهم، ولاسيّما في كتب القراءات القرآنيّة (فطومة سويسي. 40/ 41). هذا بالإضافة إلى ضرورة توفّر شروط أخرى في شخصيّة المذيع نذكر منها:

- **الثّقة بالنّفس** الّتي تعتبر عاملا مهمّا من عوامل نجاح الإذاعي في حواره وطريقة إلقائه للأسئلة والتّعليق على الإجابة؛ إذ قد «أثبتت التّجربة العمليّة أنّ البرامج النّاجحة تعتمد على شخصيّة مقدّمها وقدرته الإقناعيّة ربّما أكثر أو على نفس مستوى الأخبار الّتي يقدّمها» (شلي، ك. 2008: 47)، فقيمة الصّحافي أو الإذاعي ترتفع كلّما كان واثقا من نفسه، ولكي يفرض هذه الثّقة على الجمهور عليه أن لا يكثر كذلك من التّصحيحات والاعتذارات الّتي تؤدّي إلى فقدان وسيلة الإعلام المسموعة لجمهورها والّذي لن يكون في مقدوره الثّقة بمعلوماتها إن تكرّرت حالات التّصحيح والاعتذار، كما أنّ الوقوع في أخطاء النّطق والنّحو واللّغة، والمعلومات وغيرها تؤثّر سلبا على لغة المجتمع وخاصّة الأطفال والأمّيين، لذا تعتبر شخصيّة المتحدّث وطريقة عرضه للحديث الإذاعي هي العامل الثّابت في نجاح الحديث أو فشله.

- **الموهبة الذاتيّة أو الاستعداد الشّخصي** (وليد أحمد العناتي. 2005: 37): فمهمّة المذيع تتطلّب عناصر ليس للإنسان يدّ فيها ولا حيلة، فمثلا خامّة الصّوت إضافة إلى مخارج الحروف، وطريقة الأداء اللّغوي..من الأمور ومن السمّات الّتي يجب على المذيع أن يتمتّع بها «لأنّ الكلام الموقّع أبقى في الأذن وأدوم في السّمع، وذلك يقود إلى احتفاظ الذاكرة مدّة أطول، وقديما كانت العرب تستعين بالمقامات المسجوعة لتعليم الصّغار وتحفيظهم» (شلي، ك. 2008: 193)، فصوت المذيع وثقافته وسرعة بديهته لا تزال المحرّض الأساسي للاستماع إلى الإذاعة بتوفير «عنصر التشويق Suspense الّذي يدفع المشاهد إلى متابعة تفاصيله، والوقوف على تطوّره» (Warren Karl, 1959: 24) باستعمال الإشارة ونغمة الصّوت، والانفعالات الجسميّة والعاطفيّة....

- **عنصر الثّقافة**: والّتي تتّصل بالعمل الإذاعي، بمعنى أن يتزوّد المذيع بمجموعة من المعارف الأساسيّة، والعلوم والاهتمامات المتنوّعة الّتي تشمل السّياسة والتّاريخ والاقتصاد والمجتمع "وخاصّة العلوم القرآنيّة: كعلم التّجويد والضّبط والتّرقيم، والعلوم اللّغويّة العربيّة: كعلوم البلاغة والفصاحة والنّحو وأصوات العربيّة" (فاروق سعد. 1999: 8 من مقدّمة الكتاب) وكذلك المرونة والقدرة على مواجهة المفاجآت حيث يخضع الإذاعي للمفاجآت والظّروف المتغيّرة في كثير من جوانبه خصوصا أثناء البثّ المباشر ومراعاة لغته في كلّ هذه المتغيّرات والمفاجآت الطّارئة» (شلبي، ك. 2008: 48/ 50)، وهكذا نرى أنّ الصّحافي المذيع يجب أن يكون على جانب كبير من اللّباقة والذّكاء، ومعرفة نفسيّة الجمهور، واستعمال لغوي سليم يضفي عليه شيئا من ذاته وروحه ضمن حدود الخصائص اللّغويّة للنّص الشّفهي؛ فالمذيع فنّان موهوب بطبيعته.

كلّ هذه الشّروط والصّفات الّتي يجب توفّرها في المذيع تبرز وبكثافة المسؤوليّة الكبيرة الملقاة على عاتقه اتجاه هذه اللّغة الكريمة بالدّرجة الأولى واتّجاه المستمع الّذي يساهم في تكوينه وبنائه ثقافيّا واجتماعيّا ولغويّا، لكنّ السّؤال ما زال مطروحا في هذه القضيّة، والسّؤال هذه المرّة مطروح عن طبيعة هذه اللّغة الّتي تذاع بها النّشرات الإخباريّة والبرامج الإذاعيّة المسموعة والمرئيّة، أو ما هو المستوى المستعمل فيها، وما هو المستوى اللّغوي الّذي يجب أن لا يحيد عنه المذيع في تقديم هذه البرامج؟

ب- طبيعة اللّغة المستعملة في الإذاعة المسموعة: إنّ المتأمّل في لغة وسائل الإعلام وخاصّة المسموعة منها ليتفطّن إلى أنّها تحمل كثيرا من مظاهر التّغيير الّتي تختلف فيها عن اللّغة العربيّة الّتي نزل بها القران الكريم، وصيغ من خلالها التّراث العربي، ولا غرابة في ذلك لأنّ اللّغة ظاهرة اجتماعيّة تتطوّر بتطوّر الحياة ومن ثمّ " فقد كان في حكم المحال أن تستخدم فصحى التّراث في صوغ الرّسالة الإعلاميّة المعاصرة" (آدم يوسف.www.kuwaitmag.com) إلاّ أنّها قد تتحقّق في إذاعة بعض البرامج كإذاعة القرآن الكريم، الأحاديث النّبويّة الشّريفة، التّمثيليات والمسلسلات الدّينيّة والتّاريخيّة والتّراثيّة الّتي يلجأ كتّابها ومؤلّفوها إلى تمثيل عربيّة القرون الغابرة (فاروق شوشة. 2008: www. Isesco. org)، أمّا المستويات اللّغوية الأخرى المستعملة في الإذاعة المسموعة فيدرجها الأستاذ فاروق شوشة على النّحو الآتي (فاروق شوشة. 2008: www. Isesco. org):

ب- 1- **الفصحى المعاصرة:** وهي الّتي يشيع استخدامها في الإذاعة المسموعة والمرئيّة، تأخذ من الفصحى التّراثيّة نظامها اللغوي نحوا وصرفا وإعرابا لكنّها تتجاوزها، وتزيد عليها في معجمها اللغوي، وفي نظامها الصّوتي، وفي بنيتها التّركيبية وحقولها الدّلاليّة، وهي المستوى المستخدم في نشرات الأخبار، والبرامج السّياسيّة والتّعليقات.

ب- 2- **عاميّة المثقّفين:** وهي عاميّة متأثّرة بالفصحى وبالحضارة المعاصرة معا، تحرّرت من الإعراب وبعض مظاهر النّطق الصّحيح للأصوات، وهي شائعة في البرامج الحواريّة الحادّة الّتي تستضيف من هم على قدر من الثّقافة والمعرفة والتّخصص.

ب- 3- **عاميّة الأمّيين:** وهي عاميّة قاع المجتمع، استعمالها مقصور غالبا على الأعمال الدراميّة حيث تنطق بها شخصيّات حرفيّة، فتبالغ في تجسيم الأخطاء وتشويه صوّر النّطق السّليم، وهي المستعملة،وبكثرة، في الموجة الغنائيّة هذه الأيّام.

في ضوء هذا التّقسيم الّذي يحاول تحديد مستويات التّعبير اللغوي في الإذاعة المسموعة، نلاحظ أنّ المذيع كثيرا ما يجد نفسه مُرغما على المزج بين كلّ هذه المستويات، لأنّ بعض المواقف الإجلاليّة تفرض نفسها على المتكلّم فتتقبض نفسه، ويُظهر نوعا من التّكلّف في حديثه، فيُحاول انتقاء الألفاظ واختيار الصّيغ وتحقيق الحروف والعناية الشّديدة لما يتلفظ به...كما يميل تارة أخرى إلى النّطق الطّبيعي والتّخفيف في كلامه قائما للرّغبة اللاّشعوريّة في نفسه، وهذا أمر طبيعي لأنّ "استعمال أيّة لغة في التّخاطب اليومي مرتبط أشدّ الارتباط بموافقة الحال وما يجب لكلّ مقام من المقال" (الجاحظ، ع. 1968: 136) ومن هنا كان لكلّ لغة مستويات مختلفة في التّأديّة؛ لكنّه بالرّغم من كلّ هذا يبقى هناك دائما مستوى لغوي منشود يجب على المذيع أن يلتزم به قدر الإمكان أثناء تقديمه للبرامج الإذاعيّة، وهذا في ظلّ المحافظة على اللّغة العربيّة وحمايتها؛ فما هو هذا المستوى اللّغوي الّذي يجب أن يكون، ويفترض أن يمارس فيها؟

إنّ جل الأبحاث المعاصرة حول لغة الإعلام، والّتي قام بها كبار الباحثين من لغويّن ولسانيّين، وحتّى بعض رجال الإعلام- ممن لا يتّسع المقام لذكرهم – تنصّ في معظمها إن لم نقل كلّها على ضرورة تبنّي الفصحى المعاصرة في هذه الوسائل الإعلاميّة، وذلك لن يحدث إلاّ "بتبنّي العاميّات، وتنقيتها من الشّوائب، والرّفع من مستواها وإثرائها للتّقريب بينها وبين الفصحى" (مختار نويرات. 2007: 10) وهذا العمل كما يقول الأستاذ الدّكتور عبد الرحمن الحاج صالح "عمل جليل في خدمة الفصحى لغة الأمّة الجامعة، ولغة تراثها ولغة عقيدتها" (الحاج صالح، ع.www.arabicademy.org) يمكن تحقيقه بانتهاج سياسة التّخطيط اللّغوي انتهاجا علميّا لتحقيق التّقارب بين مستويات اللّغة العربيّة وفصحى التّراث الّذي يعطي لنا المستوى الوسط أو اللّغة الثّالثة كما يطلق عليها الآن، وهي "ذلك المستوى اللّغوي المنطوق الّذي يستمدّ عناصره ومكوّناته الأساسيّة الأولى من فصحى العصر بمختلف درجاتها ونماذجها وروافدها الدّاخلية والخارجيّة، وتكيّف في عناصر أخرى من العاميّة بمختلف أنماطها ودرجاتها" (المعتوق، أ. 2005: 98) هذه هي اللّغة الوسطى أو

اللّغة المشتركة الّتي يفترض أن تمارس في الإذاعة المسموعة كما ينصّ عليها علماؤنا اللغويون؛ وهذه الممارسة اللّغوية للإعلام المسموع أو استعمال الفصحى المعاصرة للإعلام ليس صعبا أو عسير المنال كما يقول أستاذنا الدّكتور صالح بلعيد لأنّها فصحى سهلة ميسّرة في مستواها العملي المتميّز (بلعيد، ص.133) تتّصف بالخفّة والعفويّة والاقتصاد من حيث تسهيلُ الهمزة، إدغامُ بعض الحروف، اختلاسُ الحركات، تسكينُ بعض المتحركات، وحذف ما لا يستغنى عنه في حال الخطاب المرئيّة (الحاج صالح، ع. 2005: 25)؛ فاللّغة العربيّة إذن مستوى عفوي مثل جميع اللّغات الحيّة، وإنّ العرب السّليقيّين كانوا يتخاطبون في حاجاتهم اليوميّة بلفظ بسيط لا تكلّف في تأديّته، وهي اللّغة الّتي وصفها القدامى... مثل ما روي عن أبي عمرو بن العلاء من اختلاس للحركات والاختزال والحذف والإدغام، أو الّتي ذكرها سيبويه في كتابه ولم تنسب في كثرتها إلى إقليم أو قبيلة. وفي رأينا أنّ مثل هذه اللّغة بجميع هذه المواصفات ستكون مفهومة من طرف الجميع، وإنّ الأميّة، وهي ظاهرة تخلّف، لن تقف حائلا بين الأمّيين، وبين فهم النّشرات الإخباريّة؛ بل على العكس من ذلك فقد قضت على حاجز الأميّة بالنّسبة لملايين الأمّيين من خلال الاستماع إلى الإذاعة ومشاهدة التّلفاز في البيوت والمصانع، في المزارع والبوادي، يفهمون ويتابعون، يناقشون ويسألون، ويزيدون من مساحة الوعي والقدرة على المشاركة والانتماء (عبد الكريم خليفة. 2000: 71)، فالإذاعة والتّلفاز تشغلان مكانة متميّزة بالرّقي بالتّفكير الاجتماعي بما تحمله من قيم وعقيدة وموروث حضاري، وبما تدخله من مفردات علميّة وحضاريّة ساهمت بها في التّمية اللّغوية "فليس هناك وسيلة أنجع من وسائل الإعلام المسموعة والمرئيّة في إدخال هذه الثّورة العظيمة من المصطلحات، فقد لا يكفي أن تنشر على شكل معجم لأنّ هذا الزمان تسوده المخاطبة الشّفاهيّة (الحاج صالح، ع. 2006: 209)، ولهم كلّ الفضل في ملاحقة آخر المستجدّات على السّاحتين المحليّة والعالميّة، وخاصّة عندما يجتهدون في التّعبير عن متطلّبات العصر، ويتولّون التّرجمة من لغة المرسل إلى لغة المتلقّي في وقت قياسيّ يستوجب أخذ القرار الفوري، وابتداع اللّفظ لحظة التّفكير فيه دون أن يسعفهم عامل السّرعة الملحّة بالرّجوع إلى المعاجم، واستفتاء أهل الاختصاص؛ إنّهم يشكّلون ورشة عمل تطرق الحديد وهو ساخن، ولقد كانت مرجعيّة هؤلاء المذيعين المبدعين – كما أسلفنا الذّكر – ذوقهم اللّغوي المتميّز، واستغلالهم قدرات اللّغة وطاقاتها الكامنة، واستفادتهم من عبقريّتها في الاشتقاق وتوليد آلاف الجمل والعبارات، فكان التّوفيق حليفهم في كثير ممّا يبدعون.

إنّ المحافظة على اللّغة العربيّة أمر لابدّ منه، فهي إحدى مقوّمات الأمّة العربيّة الّتي تجدّد الشّعور بالانتماء، وهي أحد العناصر الأساسيّة للهويّة العربيّة الّتي وصفها الأستاذ العربي ولد خليفة بأنّها "المرادف للشّخصيّة الوطنيّة الّتي ضحّت من أجلها الأجيال، والمحافظة عليها مهمّة الجميع وفرض عين لا فرض كفاية (العربي ولد خليفة. 2007: 282)، وقد أكدّ هذا أيضا صالح بلعيد قائلا بأنّ هويّة الأمّة هي لغتها... والّتي لا تتحقّق لدى شعب لا يمكنه التّحدّث علميّا بلغته، ولا يستعمل الوسائل المعاصرة في حياته اليوميّة وبلغته الأمّ والمعهودة... إلى جانب أنّ اللّغة في

عمومها ليست أداة للاتصال واكتساب المعرفة، فحسب، بل مظهر أساس للذاتية الثقافية، ووسيلة لتعزيزها سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة (بلعيد، ص. 2007: 143/ 144) فبهذا فإن الإنسان يحقق إنسانيته من خلال اللغة، كونه عبرها يثبت وجوده وتعامله مع الآخرين، وبها يؤكد منزلته كعضو فاعل ومنتج؛ ولكون الإعلام المسموع وهو الناطق الرسمي والأكثر انتشارا وشيوعا، فيمكن الافتراض أنها أحد أشكال التعبير عن هويتهم، وذلك من خلال انعكاسات اللغة التي توحد الأفكار والمشاعر بين الناس كما توحد عاداتهم وتقاليدهم وأنماط سلوكهم.

إن كل هذه المساعي لترقية اللغة العربية في وسائل الإعلام المسموعة – وعلى لسان عبد الرحمن الحاج صالح (الحاج صالح، ع. 211)- لا يمكن أن يعتمد فيه على العمل الفردي، ولا حتى على عمل مؤسسة علمية واحدة، بل ينبغي – في نظرنا – أن تشترك في تحقيقها الدول العربية كلها، كل واحدة منها بحسب قدراتها، فالمرامي القومية إلى ترقية اللغة العربية لا يمكن أن تحققها إلا المشاريع القومية الكبرى ومنها قضايا الثقافة، والرفع اللازم للمستوى الثقافي والتقني للمواطن العربي وباللغة العربية.

خاتمة: من خلال كل ما سبق نؤكد مرة أخرى مقولة ابن جني بأن اللغة وضع واستعمال، فلئن كانت الصحافة المطبوعة مسؤولية كتابة هذه اللغة العربية الفصحى أو اللغة المشتركة بصفة سليمة وصحيحة على ظهر الصحف والمجلات والجرائد اليومية لجمهور القراء والمثقفين، فإن مسؤولية الإذاعة المسموعة بنوعيها الصوتي والمرئي تفوق – في نظرنا – مسؤولية الصحافة المطبوعة باعتبارها توجه إلى جمهور غير محدد ثقافيا ولا اجتماعيا، وباعتبار أهمية اللغة المنطوقة في عصرنا الحالي على اللغة المكتوبة؛ من أجل هذا فإن لوسائل الإعلام المسموعة الأثر البالغ في المحافظة على اللغة العربية، وعليها المعول الأكبر في تبليغها بمستواها الفصيح المعاصر إلى جمهور المستمعين والمشاهدين مع مراعاة قواعدها الثابتة، والقضاء تدريجيا على مستوياتها العامية بمحاربة الأمية والرفع من نسبة الوعي القومي، فهي تعتبر بهذا مدرسة لا يستهان بها في التلقين اللغوي وتربية المجتمع بمختلف شرائحه بما فيهم الأطفال والأميين على حب اللغة الوطنية وغرس حب الانتماء في نفوسهم، وقديما قال ابن فارس: "من أحب النبي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي نزل بها أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية عُنيَ بها، وثابر عليها وصرف همته إليها"؛ وإن للمذيع في كل هذا مسؤولية لا تقل عن مسؤولية الإذاعة المسموعة بصفته مطالب أكثر من غيره قبل الشروع في الإلقاء أو الخطاب الإذاعي أن يكون ملما بتقنيات الاستعمال الآلي والمنطقي للغة، وهنا تظهر المهمة الشاقة الملقاة على كاهل الصحفي والمذيع والمكانة التي يشغلها، لأنه يجب أن يشعر بمسؤولية الكلمة؛ وإن كل هذا يبرز ويظهر لنا أن التعليم الفعال والناجح في المجال اللغوي لا ينحصر في إطار الصفوف والمدرسة؛ فهناك عوامل خارجية كثيرة (وسائل الإعلام من تلفزة وإذاعة ...) تلعب دورا هاما إلى جانب المدرسة في تطوير المهارات والممارسات السليمة والصحيحة للغة العربية، وفي تنمية

الوعي القومي في مختلف المجتمعات العربيّة بأهميّة اللّغة العربيّة، لغة القرآن الكريم ولغة الحضارة العربيّة.

قائمـة المصـادر والمراجـع

- **القرآن الكريم.**

المعاجم:

عبد الباقي، محمد. (1986). المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم، دار الفكر.

المراجع:

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (1986). الخصائص، ط3. القاهرة، ج1.
- أبو زيد، فاروق. (2008). فن الخبر الصحفي- دراسة مقارنة بين الخبر في الصحف المتقدمة والنامية، الخبر في الصحف المحافظة والشعبية، الخبر في الصحف والراديو والتلفزيون- بيروت: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- أبو العدوس، يوسف. (1999). البلاغة والأسلوبية- مقدمات عامة- ط1. الأردن: دار الأهلية للنشر.
- الجاحظ، أبو عثمان. (1968). البيان والتّبيين، ط3. القاهرة، ج1.
- الحاج صالح، عبد الرحمن. (2007). السماع اللغوي عند العرب ومفهوم الفصاحة، الجزائر: منشورات المجمع الجزائري للغة العربيّة.
- المعتوق، أحمد محمد. (2005). نظرية اللغة الثالثة – دراسة في قضية العربية الفصحى- ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- راسم، محمد جمال. (1986). الإعلام العربي المشترك - دراسة في الإعلام الدولي العربي- ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- سعيد مبارك، آل زعير. (2008). التلفزون والتغيير الاجتماعي - في الدول النامية- بيروت - لبنان: دار الشروق للنشر.
- صالح بلعيد. (2003). اللغة العربية العلمية، الجزائر: دار هومة.
- دروس في اللسانيات التطبيقية، الجزائر: دار هومة.
- عيساوي، عبد الرحمن. (1984). الآثار النفسية والاجتماعية للتلفزيون العربي، بيروت: درا النهضة العربية.
- فاروق سعد. (1999). فن الإلقاء العربي الخطابي والقضائي والتمثيلي، ط2. بيروت – لبنان: شركة الحلبي للطباعة والنشر والتوزيع.
- فهمي، محمود سيد. (2006). فن الاتّصال في الخدمة الاجتماعيّة، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- كرم شلبي. (2008). الخبر الإذاعي – فنونه وخصائصه في الراديو والتلفزيون، بيروت – لبنان: دار الشروق للطباعة والنشر والتّوزيع.
- فن الكتابة للراديو والتلفزيون. (2008). بيروت: دار الشروق.
- الإنتاج التلفزيون وفنون الإخراج. (2008). بيروت- لبنان: دار الشروق.
- منى الحديدي، سلوى إمام. (2005). الإعلان - أسسه، وسائله وفنونه - ط1. القاهرة: الدار اللبنانية المصرية.

المجلات:

1_ الحاج صالح، عبد الرحمن. (2005). "اللغة العربية والبحث العلمي المعاصر أمام تحديات العصر"، مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، السنة الأولى، ع 2.
2_ الحاج صالح، عبد الرحمن. (2006). "خطاب الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح في افتتاح المؤتمر الثاني والسبعين لمجمع اللغة العربية بالقاهرة"، مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، السنة الثالثة، ع 3.
3- الحاج صالح، عبد الرحمن. (2007). "السماع اللغوي عند العرب ومفهوم الفصاحة"، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة.
4- العربي ولد خليفة. (2007). "حوار حول مهام ودور المجلس مع يومية صوت الأحرار الثقافي" مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، ع 18.
5- بشير إبريز. (2005). "قوة التواصل في الخطاب الإشهاري - دراسة في ضوء اللسانيات التداولية- " مجلة اللغة العربية، منشورات ثالة، ع13.
6- صالح بلعيد. (2004). "دفاعا عن لغة الإعلام"، مجلة دور وسائل الإعلام في نشر اللغة العربية وترقيتها، منشورات المجلس الأعلى للّغة العربيّة.
7_ صالح بلعيد. (2007). "الانترنيت ومجتمع المعرفة"، مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، السنة الثالثة، ع 6.
8_ عبد الكريم خليفة، (2000). "العربية الفصحى والعامية في الإذاعة والتلفاز" مجلة اللغة العربية، ع 91.
9- عبد الوهاب التازي سعود. (2005). «أهمية الإعلام في نشر اللغة الصحيحة» قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب، ندوة لجنة اللغة العربية (الحلقة الثانية)، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.
10- محمود فهمي حجازي. (2001). "الاختصارات الحديثة في وسائل الإعلام بين الترجمة العربية والاقتراض المعجمي"، مجلة اللغة العربية، ع92.
11- مختار نويرات. (2007). "كلمة رئيس التحرير"، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، ع 18.
12- نوارة سعدية جعفر. (2008). "ثقافة الطفل في الأسرة" المائدة المستديرة المنعقدة يوم الاثنين 18 يونيو 2007 بثانوية زينب أم المساكين، دفاتر المجلس، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية.
13- وليد أحمد العناتي. (2005). "الإعلان التجاري"، مجلة التواصل، ع14.

الرّسائل الجامعيّة:

- عريوات آسيا. (2002). الأخطاء التّركيبيّة في الصحافة اليوميّة – جريدة الخبر نموذجا- دراسة وصفية تحليليّة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، الجزائر.
- فطومة سويسي. (1988). مقارنة تحليليّة بين لغة التّحرير ولغة التّخاطب بالفصحى، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد العلوم اللّسانيّة والصوتية، الجزائر.

شبكة الانترنيت:

- آدم يوسف "لغة الإعلام المعاصر ... أساليب وأنماط" www.kuwaitmag.com في يوم 26/05/ (2008) على الساعة 9:20 سا.

- عبد الرحمن الحاج صالح "تأثير الإعلام المسموع في اللغة وكيفية استثماره لصالح العربية" www.arabicademy.org في يوم الأربعاء21/05/ (2008) على الساعة 32: 15 سا.
- فاروق شوشة "اللغة العربية في الإذاعة والتلفاز والفضائيّات في جمهورية مصر العربية – دراسة تحليلية ونقد" www. Isesco. Org في يوم 02/06/(2008) على الساعة: 9:25 سا.

المراجع الأجنبيّة:

- Campbell, Laurence and Wolseley, E Roland. (1961). How to report and write the news prentice, Halline, USA.
- Warren Karl. (1959). Modern News reporting (harpers and new publishers) New-York.

السوسيولوجيا

جون ايتيان، جون بيار نورياك، فرانسوا بلواس، جون بيار رو،
ترجمة: د.جيلاني كوبيبي معاشو،
جامعة معسكر الجزائر

يعنى مصطلح السوسيولوجيا الذي ابتدعه أوغست كونت في سنة 1839 بتعيين علم للمجتمع وقد أولاه بعد ذلك إيميل دوركايم أهمية بالغة، خاصة وأنه عمل على تأسيسه كتواجد معرفي خاص وقائم بذاته على مستوى الجامعة، لتكتسح السوسيولوجيا تدريجيا العالم الخارجي باكتشاف مهنة السوسيولوجي وترسيم آليات البحث وبتخصيصها مكانة هامة للأعمال الحقلية التجريبية.

ورغم بلوغها هذه المكانة المتميزة في الساحة العلمية، إلا أنها بقيت عرضة للتباين الكبير للإتجاهات الفكرية التي تدور حولها وكذا التعدد وتنوع المضاربات بشأنها.

ما معنى السوسيولوجيا؟

ولادة علم الإجتماع :

نتفق مبدئيا مع روبير نيسبي Robert Nisbet وبشكل عام على أن التقليد السوسيولوجي تشكل في القرن XIX وكانت أهم الوجوه المفعلة له تتمثل في كل من توكفيل Tocqueville- ماركس Marx- دوركايم Durkheim- فيبر weber- وزيمل Simmel – وبما أن السوسيولوجيا وليدة الحداثة، فإن وجودها جاء لإتمام المشروع العقلاني لعصر الأنوار الذي جعل منها علما جديدا بديلا للدين وكمهمة أساسية للسوسيولوجيا نسجل أنها محاولة للكشف عن الأسرار التي تقف وراء وظيفية وحركية المجتمع خاصة نوعية المجتمعات التي فقدت الأسس الخارجية لتركيبتها ومدعاة منها للتحكم في المصير الإجتماعي الذي لطالما تحكمت فيه الحتمية. وهذا ما من شأنه إدخالها في الحالة الوضعية للمجتمعات المشخصة في مقولة أوغست كونت الداعية إلى المعرفة الإدراكية المسبقة والمعرفة العارفة بغية التزود بها.

وهذا ما نلحظه في السوسيولوجيا الدوركايمية التي تتقاطع مع مشروع الإصلاح الإجتماعي الذي عهدته الجمهورية الثالثة خاصة وأنه كان يتمثل في تحديث نسق التمدرس وكذا تشكيل الأخلاق اللائكية ومعالجة المسألة الاجتماعية التي كانت تتلاقى بشكل موسع مع المسألة العمالية.

أما ولادة السوسيولوجيا بألمانيا فترتبط بشكل مقتضب مع ما كانت تسعى إليه الجمعية التي كانت تواكب السياسة الاجتماعية، خاصة وأنها كانت تأوي في أحضانها رجال الإقتصاد والمؤرخين وعلماء الاجتماع وحتى رجال السياسة الذين كانوا يمارسون ضغطا مهما على السياسة الإقتصادية والاجتماعية التي كان يقودها بسمارك، وقد تقدم بهذا الصدد ماكس فيبر في 1892 بتقرير مفصل أمام أعضاء هذه الهيئة يقتضي بحثا في وضعية العمال الفلاحين لمنطقة شرق الألب.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية وتحديدا في الفترة ما بين 1915 و1935 فإن تقوية كاهل السوسيولوجيا يلتقي مباشرة مع التأثير الإستثنائي لمدرسة شيكاغو تماشيا مع ما كانت تعرفه مدينة شيكاغو من مشاكل إجتماعية حادة في هذه الفترة، والتي تمثلت أساسا في الزيادة المذهلة للنسيج العمراني وكذا الهجرة الكبيرة التي عرفتها المدينة ومن ثم تصاعد ظاهرة الانحراف وتلازمها مع الفقر...

لذلك تخلى السوسيولوجيون أمام حدة هذا النوع من التصاعد عن أماكن بالمخابر من أجل مجابهة الميدان والقيام ببحوث حقلية والتنقيب عن المشاكل الإجتماعية المختلفة ممارسين بذلك حسب تعبير Robert Park روبير بارك "شكلا من أشكال الصحافة السامية".

تعريف السوسيولوجيا :

هناك تعريفين للسوسيولوجيا عند إيميل دوركايم، ففي مؤلفه قواعد المنهج السوسيولوجي (1895) يعرفها بالإعتماد على موضوع الدراسة الخاص بها والمتمثل في الفعل الإجتماعي على أنها أو على أنه أي الفعل كل طريقة للقيام به أو لتثبيته أو لعدم تثبيته على أن يكون قادرا على ممارسة إكراه خارجي على الفرد ..."لذلك يتسنى ومن خلال هذا التعريف للسوسيولوجيا إكتساح مجال البحث الخاص بذلك فقط، وتجدر الإشارة هنا إلى ما يميز الموضوع الإجتماعي الذي يتدارسه عالم الإجتماع المهتم بالظواهر النفسية الفردية التي يقوم بدراستها عالم النفس.

من جهة أخرى وفي مقال له معنون بـ "علم الإجتماع و العلوم الإجتماعية" يبتعد دوركايم عن هذا التعريف أو عن هذه المقاربة التي لا تسمح لنا بالتمييز بين علم الإجتماع والعلوم الأخرى كالاقتصاد والتاريخ والجغرافيا والأنتروبولوجيا التي تتكئ هي الأخرى على الفعل الإجتماعي كموضوع للبحث، لذلك فهو يعرف السوسيولوجيا في هذا المقام الثاني على أساس أنها نسق العلوم السوسيولوجية " ويعتبرها علم العلوم القادر على جمع الرؤى المختلفة للعلوم الاجتماعية. وبذلك فإن هذه العلوم ومن خلال هذه الرؤية تحديدا هي فروع من السوسيولوجيا خاصة إذا ما تبنت المسار السوسيولوجي المتمثل في المنهج المقارن. و في هذا الصدد بالذات أمكن لنا التكلم في هذه المرحلة عن ما يسمى بالإمبريالية السوسيولوجية لإميل دوركايم.

السوسيولوجيا بين الكلية و الفردانية المنهجية :

تعتبر السوسيولوجيا الأفراد الذين ينطوون تحت لواء الجماعات كالطبقات الاجتماعية، الفئات العمرية، التنظيمات وعلاقات الانسجام والتشابه ..... موضوعا للدراسة.

لذلك يطرح إزاءها التساؤل المركزي التالي: أيمكن اعتبار المجتمع الكلية التي لا تنحصر فقط في مجموع الأفراد الذين يشكلونه أم على العكس من ذلك، تتوقف تركيبته على جموع الأفراد الذين لا نفهم وظيفية علاقاتهم الاجتماعية من خلال تحليل مواقفهم المختلفة التي تعتبر مكونا أساسيا لكل ذلك، وحول هذه المسألة بالذات ينجم انقسام غير واضح المعالم يفصل بين السوسيولوجيين ويصنفهم إلى تيارين كبيرين وهما: الكلية المنهجية و الفردانية المنهجية.

التعارض بين الكلية و الفردانية الإجتماعية :

إن إيميل دوركايم يعتبر واضع الأسس المنهجية لتيار الكلية حيث يرى أن المجتمع خارج عن إرادة الأفراد ومعيقا لحركاتهم، لذلك فالأفعال الإجتماعية وجب أن تدرس كأشياء دونما الإرتباط والتركيز على المحفزات الفردية.

إن هذه الرؤية تعرف توسيعا لها وتوضيحا أكثر في الإتجاه البنيوي الذي يرى أن تحليل التنظيمات الاجتماعية يتماشى مع ما يسعى إليه هذا المنهج، بينما يرى في طبائع الأفراد مجرد دعامة للبنى الإجتماعية .

إن مساعي البحث في هذا الإتجاه تتركز على فهم السوسيولوجيا بشكل عام على شاكلة نموذج العلوم الطبيعية ويسعى من جهة أخرى إلى اكتشاف القوانين التي تدور حول وظيفية وحركية المجتمعات.

وعلى العكس من ذلك يعتبر ماكس فيبر مؤسس الفردانية المنهجية حيث يرى أن السوسيولوجيا تتشكل وتتفعل من خلال الأفعال الإجتماعية التي ينجزها الفرد أو مجموعة من الأفراد أو حشد لانهائي من الأفراد يتموقعون بشكل متواتر، كذلك وجب على السوسيولوجيا أن تكشف وبشكل قطعي فقط المناهج الفردانية.

ومن هنا يسعى عالم الإجتماع الألماني فيبر لأن يصون هذا العلم من الإستعمال الخاطئ للمفاهيم الجماعية التي تعيق حسبه السير الصحيح لمسألة طرح الإشكاليات، فهو إذن يحبذ تقديم الفعل

الإجتماعي على أساس أنه حركية إنسانية موجهة بشكل قصدي إزاء الآخر، ومن هنا ارتبط عنده فهم المحفزات الخاصة بالحركة الإنسانية مع شرح الظواهر الإجتماعية.

أما اليوم فقد وجدت الفردانية المنهجية ضالتها بفرنسا و لقيت دفاعا خاصا من قبل ريمون بودون Raymond Boudon حيث تلخص مآلها في ضرورة اعتبار أن كل الظواهر الإجتماعية يجب أن تخضع لتحليلها على أساس أنها نتاج الأفعال الفردية التي يجب أن يفهم عالم الإجتماع معناها.

فريمون بودون يرى أن الأفراد لا يتحركون في ما نسميه بالفراغ الإجتماعي ولكن لأنهم يدخلون في تشكيل مختلف المضامين الإجتماعية فإن مواقفهم وجب أن تتحد. من خلال هذا الطرح لا يجب أن يختلط الفهم حول الفردانية المنهجية مع Atomisme الكلية التي تعتبر الأفراد منفصلون بعضهم عن بعض.

تجاوز التعارض بين الكلية و الفردانية المنهجية

يبقى التعارض بين الكلية المنهجية والفردانية وسيلة تعليمية جيدة للوقوف على إنجازات وأعمال كل مختص في علم الاجتماع، ويوضح هذا التباين مختلف الوضعيات في تقديم أقصى وجه ممكن للحقيقة التي غالبا ما تكون معقدة أكثر مما نعتقد: لذلك يأخذ أكبر السوسيولوجيين أثناء عملية التحليل على عاتقهم البنى الإجتماعية وحركية الفاعلين وقد صنف تالكوت بارسونس T. Parsons في هذا الباب من المتمسكين الممارسين للإتجاه البنيوي الوظيفي (أحد متغيرات الكلية المنهجية) بدلا من اعتباره عالم اجتماع مهتم بالفعل ويتم تقديم بيار بورديو P. Pourdieu من قبل معارضيه ككلي، اعتبارا لأنه يعتمد منهجا يصالح بين وزن المحددات الجماعية (منطق الفضاءات الإجتماعية) و هامش حرية الأفراد (منطق الإستراتيجيات). و في نفس السياق أعد عالم الإجتماع الإنجليزي أنطوني جيدنز A.Giddens نظرية البنيان الإجتماعي التي تجمع بين سوسيولوجيا البنى الإجتماعية وسوسيولوجيا الحركة، من جهته لا يولي نوربار الياس Norbert Elias أهمية للتعارض الشكلي ولا يعترف بوجود تباين بين المجتمع والأفراد قصد دراسة الأشكال العامة المتمثلة في العلاقات البينية بين الناس.

يقودنا كل ذلك إلى اعتبار التأكيد على أن التمييز بين الكلية والفردانية المنهجية أمرا أساسيا للقيام بوظيفة معلمية ما كانت تمكن للملاحظ بأن يكتشف الممارسات المتبلورة والمشخصة في البحث السوسيولوجي المعاصر لولاها.

للذهاب بعيدا :

منذ البدايات الأولى لظهور علم الإجتماع طرحت مسألة علمية هذا التوجه حيث أراد البعض (كأوغست ودوركايم) أن يجعلوا منه علما في صيغته المطلقة نظرا لتطبيقه المنهج التجريبي على غرار العلوم الطبيعية، بينما خص له البعض الآخر خاصة منهم الكانطيون الجدد كالألماني ديتي Dithey وريكار Richert جزءا ضئيلا من العملية، ويعتقد جون كلود باسرون Jean Claude passeron أن السوسيولوجيا إذا كانت علما كالعلوم الأخرى فلها من الصعوبة ما لها لكي تكون كذلك، وتتمحور جملة الصعوبات التي تعترض هذا العلم في كون موضوع الملاحظة عند المختص يتمثل في الكائنات البشرية التي تجمع في طياتها نتائج الملاحظة السوسيولوجية عبر مواقفها الإجتماعية.

ورغم أن إعادة إدراج الإنجازات أو الإنتاجات السوسيولوجية داخل الجسم الإجتماعي فإنها تتم بشكل مستمر وتساهم في تغيير التوجه القيمي للممارسات السوسيولوجية التي تسعى لأن تهتم بها .

إلا أن ما تجدر الإشارة إليه حتى في حالة المجتمعات التي تهتم أكثر بالحس السوسيولوجي أن معرفة المجال الإجتماعي بها لا تسمح لنا بالتحكم في مسار ومآلات المجتمعات المعاصرة، وبالتالي لا يمكن للسوسيولوجيا بهذا المعنى أن تصبح علما تراكميا خاصة وأنها كلما تقدمت في أبحاثها كلما دفعت عنها الحقيقة بعيدا جدا.

توظيف الفضاءات السكنية الجاهزة بين التصورات والممارسات حالة مدينة وهران

نورية سوالمية،
جامعة معسكر.

تمهيد

تعتبر علاقة الإنسان بالمجال أو الفضاء المعاش من الإشكاليات الأساسية التي شغلت الباحثين في مختلف العلوم، بما فيها علم الاجتماع والأنثروبولوجية. وباعتبار المسكن شكلا فضائيا وهندسيا متميزا، فإنّه حسب تعريف باشلار "زاويتنا وركننا من العالم وهو عالمنا الأول وفضائنا" (BACHELARD,G.1981 :25). وفي هذا المقام وجب تحديد العلاقة التي تنسج بين الساكن وفضائه السكني، فلا شك أنها تترجم لنّا مدى ارتباط هذا الساكن بهذا الفضاء ومدى تأقلمه معه، كما تترجم تصوراته وتمثلاته، فالفضاء لا ينظم أبدا بصورة عفوية فهو مهيكل حسب هوية الساكن.

وعليه نحاول من خلال هذه الدراسة فهم الفضاء السكني الجاهز، وكيف يمكن للساكن أن يتفاعل معه لتنظيمه وإعادة تنظيمه ليتناسب مع التصورات والتمثلات التي يحملها، ولكي يتجاوز جبرية المسكن غير المختار، يحاول الساكن القيام بعدة تحويلات على فضائه السكني. هذه التحويلات والتدخلات التي تتم داخل المسكن تشرح لنا بوضوح مدى العلاقة الموجودة بين الساكن ومسكنه.

ومن هنا نحاول التساؤل عن الأسباب التي تؤدي بالساكن إلى إحداث تغيير في بنية مسكنه وعن الأساس والمعيار الذي يتحكم في تنظيم وإعادة تنظيم المسكن؟ وذلك إذا اعتبرنا أنّ ممارسات الساكن داخل مسكنه تتم حسب تصورات الساكن ووضعيته، وكذلك حسب خصائص الفضاءات السكنية وما تتميز بها من حيث الطبيعة القانونية لإشغالها، إضافة إلى حجمها وحالتها ومدى توفرها على التجهيزات الضرورية. لأنّ الفضاء يؤثر على ساكنيه كما يتأثر بهم.

وكميدان للدراسة تم انتقاء الفضاءات السكنية الحضرية (الشقق بالعمارات) الموروثة من الفترة الاستعمارية، مركزين على المساكن الوظيفية لما تعرفه من تدهور واضح مورفولوجيا ووظيفيا.

1- الفضاءات السكنية

يعتبر الفضاء إنتاجا جماعيا وجزء من الحياة الاجتماعية وهو يتجلى "كنموذج إبراز أو تعبير عن المجتمع... والعلاقة بالفضاء تحافظ على خصوصية الهويات" (BONTE,P-IZARD,M.1991 :235). والفضاء السكني حسب ما يراه عبد القادر القصير هو "البناء الذي يأوي إليه الإنسان ويشتمل هذا البناء على الضروريات، التسهيلات، التجهيزات، الأدوات والأجهزة التي يحتاجها أو يرغب فيها الفرد لضمان تحقيق الصحة الطبيعية والعقلية والسعادة الاجتماعية له ولأسرته"(القصير، ع .1999: 169).

إذن الفضاء السكني يعتبر من الأولويات والحاجات الأساسية للأفراد، فهو ليس بالمجال الذي يحمي الإنسان من أخطار الطبيعة فقط، لأنّه يوفر لساكنيه الراحة النفسية والجسدية، من خلاله يشعر الفرد بإنسانيته وكرامته. بل نعتبره المكان الوحيد الذي يحقق فيه الساكن استقلاليته وحرياته الشخصية بدون قيود، ويجسد فيه هويته وتصوراته، وبطبيعة الحال ليس وحدة سكنية جامدة فهو في حالة ديناميكية يتغير حسب احتياجات ساكنيه، ولا يوصف على أنّه حيطان صماء. وبالتالي فكلّ ركن فيه يحمل تصورات معينة مما يفسر أنّ الفضاءات السكنية لا تنظم بنفس الطريقة.

إذن فالفضاء السكني شكل تنظيمي توظيفي من طرف السكان كنتيجة لتمثلاتهم، فهو عبارة عن مؤسسة مشكلة من مجموعة من التصورات ومخيال لا بنية وشكل فقط.

2- التصورات الاجتماعية

التصورات الاجتماعية ظواهر معقدة فعالة في الحياة الاجتماعية تتواجد داخل الواقع الاجتماعي بصورة دائمة. وهي"مجموعة منظمة من الآراء، المعتقدات، المعلومات والمعارف"(ABRIC,J.1989:203) وتتكون "انطلاقا من الحوار أو برنامج تحركي كالسفر التجارة وغيرها"(JACOB,C.1987:213) . بمعنى أنّ الأفراد يتناقلون التصورات والآراء من خلال الحوار والحركة والتنقلات. ونثمن ذلك بقول موسكوفيسي عندما اعتبر التصورات الاجتماعية" كيانات حقيقية تتحرك وتتلاقى كما أنّها تتبلور بدون انقطاع لا تتوقف بواسطة الكلام الحركة والتعارف في حياتنا اليومية"(HEWSTONE,M.1989 :273)

إذن فالتصورات في تغير مستمر يكتسبها الفرد خلال حياته اليومية التي تنتج نماذج جديدة بالتخلي عن النماذج القديمة، وهذا ما سماه فلامو "حرق التصورات وظهور تصورات جديدة بدون قطيعة مع الماضي في كثير من الأحيان" (FLAMENT,C.1989:231)مؤكدا على التغيير البنيوي للتصورات، وعلى هذا الأساس هي في حركية دائمة يلغى بعضها ويضاف البعض الأخر، وتبنى باستمرار وداخل صيرورة عابرة عن طريق التفاعل بين الأفراد والجماعات.

يمكن الأخذ بالاعتبار أنّ الجماعة الاجتماعية تأخذ تصورات جديدة داخل محيطها الاجتماعي والسكني على وجه الخصوص، الذي يتكون من عدد كبير من الجماعات والأفراد، لكل منهم تصورات وتمثلات خاصة به، وكل عضو في الجماعة يحمل الملايين من التصورات منها سريعة الزوال، ومنها ما يبقى في الذاكرة إلى أبعد مدى وهي تكوّن معرفة الفرد. فللوسط الاجتماعي تأثير كبير في بناء تصورات وتمثلات الساكن وبالتالي في ممارسات هذا الأخير داخل فضائه السكني. كما أنّ وضعية الساكن السوسيوثقافية أساس في بلورة تصوراته لمسكنه.

ونظرا لأهمية المكان الذي استقرت به الأسر قبل قدومها إلى الحي،كان من الضروري التطرق إلى مميزات الإقامة السابقة، لأنّها تعكس حالة هذه الأسر والحيز السكني الذي شغلته قبل تنقلها إلى المسكن الجديد. وقد اتضح من خلال

المعاينة الميدانة أنّ معظم أسر العينة كانت تسكن مع أهل الزوج إلى أن استفادت من المسكن الحالي بسبب تغيير أرباب الأسر مكان عملهم. كما تبين لنا أنّ أغلب الإقامات السابقة عبارة عن مساكن تقليدية (حوش)، لم يتعوذ أصحابها على شقق بالعمارات.

وتعتبر مدة إقامة الأسر بالفضاء السكني الحالي متغير هام لتوضيح علاقة الساكن بفضائه السكني ومدى اندماجه في وسط الحي عموما، وعليه وجدنا أنّ معظم الأسر تتجاوز مدة إقامتهم ست سنوات، ويمكن اعتبارها مدة كافية لكي يتكيف السكان مع فضاءاتهم السكنية الجاهزة، الأمر الذي يجعلهم يحاولون باستمرار تحسينها بما يتوافق وتصوراتهم ورغباتهم واحتياجاتهم.

ومن جهة أخرى تختلف تصورات الأفراد حسب المستوى الدراسي مما ينعكس على تصرفاتهم وممارساتهم داخل الفضاء السكني وحتى في طريقة تجهيزه. فللمستوى التعليمي لأرباب الأسر تأثير على بنيتهم المهنية والاجتماعية فينعكس على تحسين حالة المسكن أولا، ومن تم صورة الحي الذي ينتمون إليه ثانيا. وقد اتضح أنّ أغلب الآباء لهم مستوى تعليمي يفوق المتوسط ولا توجد في أوساطهم الأمية، عكس ربات البيت التي تبرز ظاهرة الأمية لديهن بوضوح، مستواهن التعليمي محدود

لقد كان لحجم الأسرة أثر بالغ على توزيع الغرف، فالفضاءات السكنية التي زرناها تضم أسر نووية أي زوج وزوجة وأطفال يتراوح عدد أفراد الأسرة الواحدة مابين 3 إلى7 أفراد، فكما هو معروف أنّ البناءات من النمط الجماعي لا يشغله أكثر من أسرة في الظروف العادية لضيقه، إضافة إلى أنّ السكان قادمون من أماكن مختلفة من الوطن قصد العمل فلا ينتقل معهم أفراد عائلاتهم الكبيرة إلا نادرا.

3- خصائص الفضاءات السكنية

إنّ الفضاء السكني وما يحمله من خصائص ومميزات كملكيته وحالته ومدى توفره على التجهيزات الضرورية يؤثر على ممارسات الساكن داخله. لذلك خصصنا دراستنا للمساكن الوظيفية وهي تابعة إلى قطاع حكومي، يقيم فيها السكان بشكل مجاني دون دفع الإيجار وبدون عقد ملكية، يملكون فقط "بطاقة إسناد مسكن"، هذه المساكن ذات ملكية عمومية تنعدم بها الملكية الخاصة. وبما أنّ هناك اختلاف أكيد بين مسكن نملكه وآخر نقطنه لوقت محدد، فإما يسعى الساكن إلى تحسين مسكنه وتغيير بنيته حسب تمثلاته وآماله، أو يتركه على حاله بدون أي تعديلات، ويمكن تقسيم الفضاءات السكنية التي تم زيارتها من حيث حالتها إلى رديئة، متوسطة وجيدة.

فالمساكن الرديئة هي تلك التي تتواجد في حالة تتطلب التجديد فلا تؤدي وظيفتها السكنية على أحسن وجه، ويلاحظ بها تشقق الجدران وانهيار السقوف خاصة بالحمام والمطبخ وكذلك عند مدخل الشقة، والسبب في ذلك أنّ دخل معظم أصحاب هذه المساكن لا يلبي حتى حاجاتهم اليومية الأساسية مما يؤثر على حالة البنيان وتعرضها للهشاشة بسبب الإهمال، وتظهر لنا هذه الظاهرة جليا في الصورتين رقم (01)، (02).

الصورة رقم (01)



الصورة رقم (02)



إنّ عدم اهتمام السكان بفضاءاتهم السكنية يرجعونه إلى عدم امتلاكهم له، فعلى على حد تعبيراتهم هو مؤقت وليس دائم مهما طالت مدة إقامتهم به سيأتي يوما ويغادرونه، فعدم ملكية المسكن لا تحفز الساكن على تحسين المسكن وتعديل تجهيزاته الداخلية. أما عن المساكن المتوسطة والجيدة جلهم من أصحاب الرتب المهنية المرتفعة لهم مداخل يرونها مناسبة مما يساعدهم على تحسين مساكنهم.

فبالرغم من وجود من لا يهتم بمسكنه ويتركه على حاله دون أية تحسينات، فإنّ بعض الأسر تحاول تعديل مسكنها، فقد جاء على لسان سيدة من أفراد عينتنا "دير النية في سكنتك تعطيك ماخير منها" ليبقى أملها وأمل كل أسرة بهذه المساكن الوظيفية في تملك مسكن خاص بحثا عن الاستقرار.

ومن هنّا يجدر بنا التطرق إلى أهم الأسباب التي أثارت اختلال البنايات، أولها الرطوبة التي تعتبر أهم سبب فتهطل الأمطار الغزيرة والسريعة تؤدي إلى تسرب المياه إلى أساس البناية، وينتج عن الإسراف في استعمال المياه المنزلي تسرب المياه إلى الجدران والسقوف ليحدث تعفن إلى درجة انهيارها على مستوى الفضاءات السكنية.

والسبب الثاني لاختلال البناية قلة الصيانة، فالسكان غير مهتمين بمساكنهم من حيث الصيانة خاصة الأسر ذات المستوى المادي المحدود كما سبق الذكر. ويستعمل بعض السكان مدخل الشقة لغسل الثياب والأفرشة لأنهم لا يملكون شرفة، ولأنّ هذا المدخل واسع كون الحمام فضاء ضيق لا يسمح بغسل

الأفرشة، الأمر الذي يسبب تسرب المياه إلى المساكن السفلية عبر الجدران مما يساعد على هشاشة العمارة وتعفن جدران وسقوف الفضاءات السكنية.

4- تنظيم الفضاء السكني

تكتسي مسألة تنظيم المسكن وترتيبه وتأثيثه أهمية كبرى، لأنّ الممارسات داخل الفضاء السكني تترجم النماذج الثقافية، فتقسيم الفضاء السكني بين مجال للرجال وآخر للنساء وللأطفال، مجال مخصص للنّوم وآخر للجلوس، فضاء مكشوف واخر مستور.... ناتج عن تمثلات الساكن نفسه.

ولقد توصل إبراهيم بن يوسف في دراسته للمجتمع المزابي (cf. BENYOUCEF,B.1986)إلى أنّ تهيئة المسكن مرتبط بالحرمة، وعلى تقسيم الفضاء السكني بين مجال خاص بالمرأة يتضمن قاعة لاستقبال النساء فقط وتسمى(Tisefri)تيسفري، ومجال مخصص للرجال يسمى (Al'hujrat)الحجرات، يضم عددا من الغرف وقاعة لاستقبال الرجال الأجانب، وقد بنيت هذه القاعة في مكان منعزل عن المسكن تتميز بالاستقلالية عن باقي الغرف لها باب خارجي يطل مباشرة عن الشارع.

وعلى هذا النهج ترى بوشانين أنّ الفضاء السكني ينقسم إلى مجالين الأول مرئي (visible) يضم قاعة الضيوف أو"الصالة" أو كما يسمى عند البعض "بيت الضياف"، وهو مخصص لضيوف الأسرة كالأهل، الأحباب، الأصدقاء والجيران. أما المجال الثاني غير مرئي (non visible) وهو مخصص للمرأة تتحرك فيه بكل حرية ويمنع على الرجال الأجانب دخوله احتراما له ولمكانة المرأة، وللحفاظ على حرمة المسكن ويضم هذا المجال المطبخ وغرف النّوم (cf. BOUCHANINE, N.F.1997).

فهذا التقسيم بين فضاء للاستقبال وآخر لأفراد الأسرة ضروري وموجود يؤكد الحفاظ على الحميمية في الحياة العائلية، ومنه يمكن تقسيم الفضاء السكني إلى فضاء اجتماعي وفضاء حميمي.

4- 1 الفضاء الاجتماعي

نقصد بالفضاء الجتماعي مكان التقاء أفراد الأسرة مع أفراد من خارج الأسرة كالأصدقاء والأقارب والجيران... لذلك له تلك الصبغة الاجتماعية و يتمثل في غرفة استقبال الضيوف، التي تعد الأكثر أناقة مقارنة بباقي الغرف من حيث مظهرها؛ حيث يحرص الساكن على أن تكون مرتبة دائما ونظيفة كي تقدم صورة حسنة عن أصحاب المسكن.

وتحظى بعناية الساكنين بها من حيث النظافة ونوعية الأثاث التي تتميز بالجودة والفخامة، فيذهب البعض إلى غلق باب الصالة بالمفتاح لتكون بعيدة عن الممارسات اليومية وحتى تبقى نظيفة جاهزة لاستقبال الضيوف، ونجد هذه الظاهرة لدى الأسر التي لا تعاني ضيق المسكن أما عن الذين يعانون من ضيقه تتعدد استعمالهم للصالة، فهي لاستقبال الضيوف من جهة وغرفة لتجمع وجلوس أفراد الأسرة نهارا لتصبح ليلا غرفة نوم الأطفال، فيغدو هذا المجال متعدد الوظائف.

ومن بين الأثاث التي نجدها داخل معظم غرف الاستقبال ما يعرف ب Bibliothèque وتستعمل لعرض الأواني الفخارية والمزهريات والزهور الاصطناعية وغيرها من أدوات الزينة وقد نجد بعض الكتب بها، كما تتوفر هذه الغرف على الأرائك من النّوع الجيد والطاولات المزخرفة. والغرض من تهيئة الصالة بهذه الطريقة هو إرضاء الزائر وإعطائه انطباعا حسنا على المنزل وأهله.

ولأهمية فضاء الاستقبال كان لابد لنا من التطرق إلى ما يفضله السكان حول تموضعه، باعتبار أنّ الأصل الجغرافي متغير هام في تحديد واختيار موقع قاعة الضيوف، فأسر العينة أكثريتهم من أصل حضري يفضلون "الصالة" في مقدمة المسكن احتراما للفضاء الحميمي للأسرة، وحتى لا يسمح للزائر التجول في المسكن بمعنى "من الباب إلى الصالة مباشرة". أما من يفضلون "الصالة" منعزلة عن المسكن جلهم من أصل ريفي غير متعودين السكن بالشقق.

ومن جهة أخرى لمسنا أنّ أغلب السكان الذين يملكون صالة مقابلة للباب الخارجي، أو صالات بمدخل واسع غير راضيين على موقعها لأنّها تعيق تحركات المرأة داخل مسكنها لهذا نجدهم أقاموا بابا عند مدخل الصالة أو وضعوا ستارا لحجب المرأة عن رؤية الضيوف لها.

فتحديد موقع قاعة الضيوف واختياره يعبر أساسا لدى أفراد العينة على أنّه مكانا مستورا حفاظا على مكانة المرأة من خلال مفهوم حرمة الفضاء السكني المجسدة لدى السكان.

4- 2 الفضاء الحميمي

يتميز تجهيز الفضاء الحميمي في أغلب الأحيان بالبساطة ومخصص لأفراد الأسرة لا يسمح للغرباء عن المسكن دخوله، يتكون أولا من غرف نوم الزوجين الذي يعتبر أكثر المجالات حميمية، مقدس من حيث حرمته واختيار تموضع هذه الغرفة يكون دائما بعيدا عن مدخل المسكن وعن أنظار الأجانب (الضيوف)، وتبقى هذه الغرفة مغلقة لدى معظم الأسر التي زرناها، وتتضح هذه الفكرة في المخططات رقم (01)، (02)، (03)و(04).

فباعتبار نوم الزوجين معا قرارا دينيا في الشرع الإسلامي، فهو يحكم أيضا الفصل بين الذكور والإناث في النّوم، ولتحقيق ذلك تقوم بعض الأسر والتي تعاني ضيقا في المسكن باستعمال"الصالة" لنّوم أولادهم الذكور خاصة، أما الأطفال الذين لا يتجاوز عمرهم الخمس سنوات ينامون في غرفة أوليائهم.

وفيما يخص غرفة الجلوس أو كما تعرف عند البعض "بيت القعاد" تختار دائما عند مدخل الشقة وهي تستعمل أيضا لنّوم الأطفال ولمشاهدة التلفاز، وهذا حفاظا على حميمية غرفة نوم الزوجين و"الصالة" نظيفة، وعادة ما تتكون هذه الغرفة من أفرشة بسيطة وخزانة عادية تحوي التلفاز والراديو لدى أغلب الأسر فهي تضمن الالتقاء الدائم بأفراد الأسرة لتعدد استعمالاتها.

أما عن المطبخ كفضاء الحميمي خاص بالمرأة، لاحظنا أنّه مجال غير مرتب بالمقارنة مع المجالات الأخرى بالشقة لما فيه من حركية دائمة؛ إذ تقام بداخله معظم النشاطات المنزلية فتستعمله بعض الأسر لنشر الملابس، ويخلو في مجمله من الأشياء

ذات القيمة المادية الرفيعة ومن أدوات الزينة، ويقتصر تجهيزه على أدوات الطبخ وخزانة صغيرة الحجم لحفظ الأطباق وغيرها من مستلزمات الطبخ ومؤونة الأسرة من المواد الغذائية، بالإضافة إلى الثلاجة والمائدة الخشبية بكراسيها.

المخطط رقم (01)



المخطط رقم (02)



هذان النموذجين من الفضاءات السكنية عرفت بعض التعديلات، فإما غلق هذه الحالات المفتوحة عند مدخل غرف الاستقبال وعند مدخل غرف نوم الزوجين بستار (حجاب)، أو إقامة باب خشبي.

المخطط رقم (03)



المخطط رقم (04)



5- إعادة تهيئة الفضاء السكني

تعتبر إعادة تهيئة الفضاءات السكنية القديمة والموروث من الفترة الاستعمارية ضرورة حتمية يلجأ إليها الساكن لتحسين مسكنه وهذا يختلف من أسرة إلى أخرى حسب إمكانيات الساكن المادية، وانطلاقا من تصوراته واحتياجاته وطموحاته، وكذا من أجل التخفيف من حدة ضيق مسكنه. ولقد لمسنا من خلال هذه الدراسة الميدانية نوعين من التدخلات لإعادة تهيئة الفضاء السكني وهما:

5- 1 التعديلات

نقصد بها تلك التدخلات الطفيفة التي مست الفضاء السكني دون تغيير تركيبته وبنيته الداخلية من خلال المساهمة في تحسين حالته بترميمه وصيانته، هذه التعديلات بسيطة تكون على مستوى الشقة بالدرجة الأولى، نذكر منها طلاء

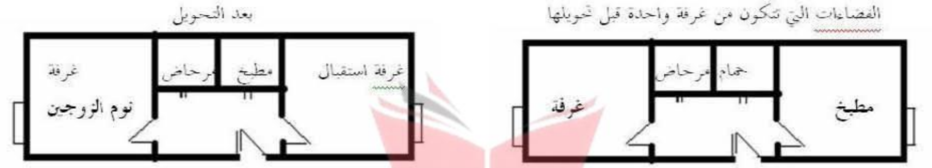
المسكن وذلك من اجل تحسين ما خلفته الرطوبة ولكي يكون صالحة للسكن، إضافة إلى تجديد الأبواب وتحصين النوافذ بالقضبان...

5- 2 التحويلات

تمس التحويلات التركيبة الداخلية للفضاء السكني، فلتركيب الأسرة وحجمها الأثر البالغ في تحويل وتغيير بنية المسكن، فعدم انسجام حجم الأسرة مع حجم مسكنها يؤدي إلى تغيير في هيكلة البيت، الهدف من هذه التحويلات توسيع أو إضافة غرفة حتى على حساب التخلص من التجهيزات المجالية الأخرى كالشرفة والحمام الذي أصبح تجهيزا ثانويا في نظر السكان.

فالذي يحدد تنظيم الفضاء هنا هو عامل ضيق المسكن، ومن الفضاءات التي شهدت تحويلات شاملة والتي تحوي الغرفة الواحدة تظهر في المخطط رقم(05). وهذا بالرغم من اختلاف مستويات الأسر المادية؛ حيث تم تحويل المطبخ إلى غرفة استقبال، وهذا الأخير إلى غرفة نوم، لأنّ المطبخ كان موجود عند مدخل المسكن، وتم الاستغناء عن الحمام الذي حول إلى مطبخ.

المخطط رقم(05):



كما أنّ الفضاء السكني الذي يتكون من ثلاث غرف ويحوي الشرفات عرف أيضا تحويلات شاملة في بنيته الداخلية (أنظر المخطط رقم 06)، وهنا ينكشف ذلك الاختلاف في إعادة تنظيم هذا الفضاء الذي يتحكم فيه الجانب المادي للأسرة فكلما ارتفع مستواها الاقتصادي زادت التحويلات للفضاء، أما إذا انخفض هذا المستوى تركت الفضاءات السكنية على حالها بالرغم من أننا نجدمعظم الأسر غير راضية على تركيبة مساكنها الداخلية.

المخطط رقم(06):



الفضاءات بعد التحويل

التحويل رقم (01)



التحويل رقم (02)



والملاحظ من التحويل الأول، أنّ الفضاء وبعدما كان يحوي ثلاث غرف أصبح بخمس غرف بعد تحويل الشرفة إلى مطبخ وهذا الأخير إلى غرفة متعددة الوظائف، فهي غرفة لتناول الوجبات الغذائية واجتماع أفراد الأسرة لمشاهدة التلفاز...وهذا راجع إلى تموقعها بالجانب الأمامي للمطبخ من أجل المحافظة على نظافة باقي الغرف. كما تم أيضا غلق المجال المفتوح داخل غرفة الاستقبال للاستفادة من غرفة إضافية مع استبقاء الشرفة الثانية من أجل التهوية.

أما التحويل الثاني استهدف توسيع غرفة الاستقبال بحذف الشرفة وإضافة نافذة خارجية مع استبقاء باقي الغرف على حالها. ويعبر هذا التغيير في بنية المسكن عن عدم تأقلم تمثلات الساكن وتصوراته مع بنية مسكنه

الجاهز، فقد أكد بونيتي أنّ هذه التغييرات تدل على أزمة ملكية المجال وعدم تكيف الفضاء المشيد مع الفضاء المعاش . (BONITI,M.1994 :95)

مع هذا الاختلاف الموجود بين المهندس المعياري الذي صمم هذه الفضاءات السكنية ذات النمط الأوربي وبين الساكن الجزائري بهويته وتصوراته. نرى أنّ الغرض من التحويلات والتغييرات في بنية الفضاء السكني إنشاء مجال يحمل تمثلات الساكن وتصوراته ليتناسب مع احتياجاته، فأحدثت بعض الأسر تغييرات على مستوى المراحيض إذ استبدلت العلوية بأخرى سفلية لأنها مريحة وسهلة من حيث النظافة. إضافة إلى ذلك أقامت بعض الأسر بابا للصالة وأحدثت تغييرا على حجم النوافذ (تم تصغيرها) بهدف منع نظر الغريب من اختراق وانتهاك حرمة الفضاء، وبحثا عن الأمن يضيف السكان إلى نوافذهم وأبواب مساكنهم شبابيك وقضبان حديدية.

فتغيير في بنية المسكن يكون من أجل الحفاظ على حميمية الأسرة وأمنها، فكما اعتبر شومبار دولو المسكن وجود اجتماعي وثقافي بارز "تعمل المجموعة التي تسكنه على توفير أحسن حماية له من العالم الخارجي فتجعل منه محمية".(CHOMBART DE LAUWE, P.H.1971 :11) ويتضح لنا جليا مدى تأثير حرمة المسكن على تنظيم وإعادة تهيئة الفضاء السكني للحفاظ على مكانة المرأة.

5- 3 مكانة المرأة

ترتكز التنشئة الاجتماعية للفتاة على مجموعة من المفاهيم تشترك وتتداخل، أهمها العيب والحشمة والحرمة، ولكل مفهوم دلالته الاجتماعية، فالأول يدل على الحدود التي يجب على الفتاة احترامها وعليها صيانة حرمة مسكنها، أما الثانية فتتمثل في القيم الأساسية المعبرة عن إتمام التربية ويقصد بها أيضا الحياء، أما الثالثة تشير إلى المقدس والشرف لارتباطه بشرف العائلة.

كما تعني "الدار" المرأة في الثقافة الجزائرية، فيقال"الدار غايبة" أي أنّ الزوجة غائبة، وعليه فإنّ حرمة مسكنه من حرمة زوجته أو ابنته...أي المرأة بصفة عامة، وانتهاك حرمة أحدهما يعد انتهاكا لحرمة الأخر، ولأجل ذلك يصبح للمرأة مكانة كبيرة واستعلائها داخل فضائها السكني كما يصفها رابوبر"يأخذ أشكال مختلفة، ويختلف من منطقة إلى أخرى ففي المنزل الياباني تظهر مكانة المرأة، ويعتبر المطبخ فضائها بدون منازع، أما بالسينيغال يتميز الباب الخارجي للمسكن بسور أو- تحويطة- لإبعاد المرأة عن الأنظار حفاظا على كرامتها، وفي الثقافة الإسلامية يتجسد مفهوم الحرمة في تشكيل المسكن"(RAPOPORT,A. 1972 :91).

إذ أنّ المعماري في الدولة الإسلامية قد جعل المسكن منغلقا على نفسه، خال من كل فتحة إلى الخارج حفاظا للمرأة وصونا لكرامتها، فلا ترى ولا يسمع صوتها من خارج الدار، وبما أنّه قد تم إغلاق منّافذ النور والهواء كان لزاما وجود مجال أخر يسمح بمرور الضوء والهواء، كما يمنح للمرأة حق التمتع بأشعة الشمس، وهو ما يسمى بالحوش إضافة إلى سطح البيت. وقد عبر مصطفى بوتفنوشت عن موقع

المرأة ومكانتها في المجتمع الجزائري التقليدي "بأنها تحفظ وتحجب عن الأنظار" (BOUTFNOUCHET,M.1980 :70)

فالساكن يعمل على إنتاج الحميمية والحرمة لأهله داخل الفضاء السكني فاحترام قيمة العتبة من احترام مكانة المرأة التي يجب أن تحفظ عن أي نظر أجنبي بالرغم من ممارسات المرأة خارج البيت كالتسوق والعمل.

خلاصة

يعتبر الفضاء السكني وحدة معقدة وهو خلاصة عدة عوامل منها القانونية والاقتصادية وغيرها، وكلها تلعب دورا في تحديد علاقة الساكن بمسكنه، فعدم ملكية المسكن يحول دون تهيئة وتغيير البنية الداخلية له، هذا باستثناء الفضاءات الضيقة (التي تتكون في الأصل من غرفة واحدة) ويتحكم في تنظيم وإعادة تنظيم المسكن المستوى المادي للأسرة، فإذا كان محدودا عجزت الأسرة على تلبية متطلباته قصد تحسينه عكس ما نجده عند الأسر ميسورة الحال والتي تعمل على تجديده وتحسينه باستمرار وتغييره حسب احتياجات الأسر.

أما فيما يخص درجة تكيف الأسر مع هذه المساكن الجاهزة فتختلف باختلاف الأسر ذاتها فالتكيف سريع وسهل لدى الأسر الآتية من مناطق حضرية والتي اعتادت السكن بالشقق عكس ما نجده لدى الأسر الآتية من مناطق ريفية؛ حيث يكون تكيفها مع فضائها السكني بطيئا حتى تستطيع التأقلم مع الحياة الحضرية والتعود العيش داخل الشقق.

كما أنّ تصرفات الساكن وممارساته داخل فضائه السكني تؤكد أهمية الحفاظ على حرمة المسكن وصيانة مكانة المرأة داخله بحجبها عن أنظار الغرباء، ويظهر ذلك في الستارات المقامة على النوافذ وبأبواب غرف استقبال الضيوف.

إذن المحيط يفرض نفسه ويساهم في تكوين أنماط معينة من التصورات كشكل من أشكال التكيف وعندما تتكون تلك التصورات تصبح تساهم بدورها في تغيير المحيط والفضاء المعاش، فالفرد هو الذي يصنع فضائه بما يتناسب وتصوراته واحتياجاته الخاصة، كما يحاول من جهة أخرى التكيف مع فضائه.

المراجع

- القصير، ع. (1999). الأسرة المتغيرة في مجتمع المدينة العربية (دراسة ميدانية في علم الاجتماع الحضري والأسري)، دار النهضة العربية: بيروت.

ABRIC,J. (1989). "L'étude expérimentale des représentations sociales". Dans l'ouvrage (JODELET, D). Les représentations sociales. Paris : Puf. P.P.(203-223).

BACHELARD, G. (1981).La production de l'espace. Paris :Puf.

BENYOUCEF, B.(1986). Le M'Zab : Les pratiques de l'espace. Alger : Ed urbaine.

BONETTI, M. (1994). Habiter : Le bricolage imaginaire de l'espace. Paris : Descellée de Brouwer.

BONTE, P-IZARD,M. (1991).Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris : Puf.

BOUCHANINE, F.N. (1997). Habiter la ville marocaine. Paris : L 'Harmattan.

BOUTEFNOUCHET, M(1980). La famille Algérienne (Evolution et caractéristiques récentes). Alger : société national de diffusion.

CHOMBART DE LAUWE, P.H. (1971). Pour une sociologie des aspirations. Paris : Médiations.

FLAMENT,C. (1989). "Structure et dynamique des représentations sociales". Dans l'ouvrage (JODELET, D). Les représentations sociales. Paris : Puf .P.P. (224-239).

HEWSTONE, M. (1989). " représentation sociale et causalité.". Dans l'ouvrage (JODELET, D). Les représentations sociales. Paris : Puf. P.P. (.272-294).

JACOB, C. (1987). "La représentation de l'espace :projet pour une réflexion théorique".Espace des autres lectures anthropologiques d'architecture. Paris : Les éditions de la villette.

RAPOPORT, A. (1972).Pour une anthropologie de la maison. Paris : Bordas.

الحرف والحرفيون ـ مقاربة سوسيو ـ أنثربولوجية ـ لحرفيي مركز التكوين المهني للفنون التقليدية ـ تلمسان ـ

منور ماريف ،
مركز البحث في الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية
وهران.
حُكِّمَ هذا المقال من قبل المرحومة الأستاذة الدكتورة عائشة غطاس، عليها رحمة الله.

مقدمة:

شهدت معظم مجالات العمل بمختلف قطاعاتها تطورا سريعا نتيجة إحداث تكنولوجيات وطرائق حديثة للعمل، لكن ما أثار انتباهي في هذا السياق، هو تدهور صورة الذات المهنية عند بعض الحرفيين. خلصت إلى هذا الحكم من خلال النتائج التي تم التوصل إليها في الدراسة (ماريف، م. 2005)، ضف إلى ذلك التجربة المهنية التي قضيتها بأحد مراكز التكوين المهني والتمهين للفنون التقليدية بمدينة تلمسان، ما سمح لي بالمعاينة عن قرب لهذه الفئة نتيجة الاحتكاك المستمر.

صار الحرفي يعاني الكثير، جراء عدم تغطية مهنته للوضع الاجتماعي، وذلك بالنظر للمستوى المعيشي الصعب، الذي أصبحت تعرفه المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع الجزائري بصفة خاصة، تولد عن الأمر حدوث أزمة هوية عنده؛ أي الحرفي، خاصة بعد الثقة التي اكتسبها طوال مدة عمله في مجال العمل الحرفي، ومدى الكسب الذي ضمنته في وقت مضى، وبالتالي فالسؤال الرئيسي الذي يمكن طرحه : **ما هي العناصر المتدخلة للوصول بالحرفي لهذا الوضع؟.**

بتعبير أدق، هل أن الطابع الخاص للعمل الحرفي لا يتطلب التحديث، أم أن التجديد يتوقف على بعض من الحرف، دون غيرها من الحرف الأخرى؟. أم أن المشكل أصبح مطروحا في ذهنية العامل لعدم تقبله مواكبة التحديث محافظة على وتيرة العمل المكتسبة من قبل. أو عدم إعادة الاعتبار من طرف السلطات الوصية؟ و في هذا الوضع أو ذاك كيف أصبح يتمثل هويته المهنية بالنظر للتغيرات المتجددة باستمرار؟

مجال الدراسة:

لقد سمحت لي الوظيفة التي مارستها في المركز كمستشار للتوجيه والتقييم المهني، الاقتراب من هذه الفئة، سواء الذين يعملون داخل مركز التكوين؛ في إطار التكوين الاقامي، أو خارجه في نمط التكوين عن طريق التمهين، الأمر الذي سهَل عليَ إلى حدَ ما الاتصال والحديث معهم (أي أن مسالة الثقة بين الباحث والمبحوث لم تكن مطروحة في هذا المستوى على الأقل).

كما اقتصرت الدراسة على حرفيي مركز التكوين المهني للفنون التقليدية، لكونه من أقدم المراكز التي تُشرف على التكوين في الحرف ذات الطابع التقليدي بالمنطقة، إلى جانب السُمعة التي عرفها على مستوى الوطن، وهذا من خلال طبيعة التخصصات التي امتزجت بين التقليدي القديم والتقليدي الحديث؛ أي ذات الطابع الخدماتي، والإقبال الكبير الذي عرفه من خلال الأعداد الهائلة من شباب مختلف ولايات الوطن.

أما في الجانب الزمني للدراسة، فقد راعيت الوقت المناسب لكلاهما؛ أقصد الحرفيين الذين يعملون داخل مركز التكوين المهني المعني، وخارجه؛ أي في محلاتهم الخاصة، فالتعامل مع الشريحة الأولى تم الاعتماد على تقنية الاستمارة، كون هذه الفئة تُحسن القراءة. قمت معها بتطبيق تقنية الاستمارة وبالتالي تم توزيعها في أواخر شهر جوان 2008؛ أي بعد انتهاء الامتحانات النهائية، وتم استرجاعها بداية سبتمبر من نفس السنة، أما مع الشريحة الثانية، والتي مثلت الأغلبية، اعتمدت على استعمال تقنية المقابلة كونها لا تُحسن القراءة . ولأجل ذلك تم اختيار الوقت المناسب لأجل مقابلتهم على انفراد، أي؛ بعد انتهاء العمل.

معنى الصناعة التقليدية، الحرف:

المقصود بالصناعة التقليدية، كل نشاط إنتاج، أو إبداع أو تحويل أو ترميم فني أو صيانة أو تصليح أو أداء خدمة، يطغى عليها العمل اليدوي، ويُمارس بصفة رئيسية ودائمة في أشكال مختلفة (مستقر، أو متنقل أو معرضي...)، وتتحدد في ثلاث مجالات :

الصناعة التقليدية والصناعة التقليدية الفنية- الصناعة التقليدية الحرفية لإنتاج المواد، الصناعة التقليدية الحرفية للخدمات، يكون العمل فيها بأشكال مختلفة، إما فرديا، أو ضمن تعاونية للصناعة التقليدية الحرفية لإنتاج المواد أو ضمن مقاولة. .(الجانب التشريعي.2009).

تتطلب الحرف والصناعة التقليدية، المهارة الخاصة، أو القدرة على التفنن في صنع الأشياء يدويا. والحرفة اليدوية قد تعني صنع الأشياء المفيدة...، وقد تعني صنع الأشياء الجميلة لأغراض الزينة، كالمجوهرات ونوافذ الزجاج... وقد عرفت بعض الحرف درجة رفيعة من الإتقان، أمكن اعتبارها فنا من الفنون(هاشم، ع. 1997) ، كما تفرض على العامل تدريبا مكثفا واكتسابا لمعرفة كاملة للحرفة المراد تعلمها، يستخدم فيها أدوات وآلات بسيطة.

يتم اكتساب وتعلم هذه الحرف على نمط السلوك المكتسب للمهارات المتمثلة في الأساليب الفنية المستخدمة، التي يتميز بها الحرفيون دون غيرهم من جماعات العمل الأخرى، تقوم فيها العمليات التكوينية على الأعراف والتقاليد المتوارثة، وليس على اللوائح والتعليمات الرسمية. يقول السيد مختار هبري صاحب محل:" "لقد ورثت الحرفة عن والدي، عندما فتحت عيني على الدنيا، وجدته يصنع السرج في المنزل، تعلمت منه ودشنت هذا المحل، ولا أريد أن أحتكرها لنفسي".(بوربيع،ل. 2009)

التكنولوجيا والتكنولوجيا الحديثة:

التكنولوجيا ليست مجرد عملية، إنما هي أنماط من النشاط والمعدات والمواد، أما التكنولوجيا الحديثة، هي " التطبيق العملي للبحث والتفكير العلمي لما ينتجه أو يبتكره الإنسان في مجال الثقافة المادية، وما يرتبط بها من معارف ومهارات وخبرات، في سبيل خدمة الإنسان، وتحسين استخدامه واستيعابه، وتطويره للموارد البشرية والطبيعية والمادية "(حلباوي، ي. 1992: 23، 24).

التكنولوجيا ليست مجرد تطبيق الاكتشافات العلمية أو المعرفية لإنتاج أدوات معينة، أو القيام بمهام معينة لحل مشكلات الإنسان والتحكم في البيئة، لكنها بالإضافة إلى ذلك عملية تتسع لتشمل الظروف الاجتماعية... والجوانب المختلفة للسلوكات المترتبة على تطبيقها...(علي أحمد،م. 2003: 203، 204).

إن ما يُميز التكنولوجيا الحديثة هي قابليتها للتغير المادي والمعرفي، بسبب تطورات الأبحاث وعمليات التدريب، مواجهة لمشاكل تتعلق مباشرة، باختلالات في تكيف الانسان مع نظام الآلة. وعموما مختلف المستجدات الواردة من آلات وأجهزة العمل الحديثة. كما أن للتدريب آثارا ايجابية حتى على المستوى النفسي، كونه أصبح لا يؤدي إلى زيادة الإنتاجية فحسب، بل إلى الثقة بالنفس، ورفع الروح المعنوية، وتحسين الرضا الوظيفي...(محمد صبري، ش.2005).

العامل الحرفي: هو كل شخص طبيعي مسجل في سجل الصناعة التقليدية والحرف، يُثبت تأهيلا ويتولى بنفسه مباشرة تنفيذ العمل، وإدارة نشاطه وتسييره وتحمل مسؤوليته، كما يمكنه أن يلجأ إلى مساعدة أفراد عائلته، ومتمهنين تابعين لمراكز التكوين المهني.(الجانب التشريعي.2009).

وفي التشريع الجزائري، شكل تعريف الحرفي غموضا من حيث المكانة القانونية، إلى أن تم الحسم في الأمر، من خلال بعض المواد القانونية الصادرة في أمر 22/90 المؤرخة في 18 أوت 1990، واتضحت الأمور أكثر بعد صدور أمرية 01/96، التي حددت مكانة الحرفي في المادة الخامسة (05) والعاشرة (10) منه، على أنه: " كل شخص طبيعي مسجل في سجل الصناعات التقليدية والحرفية، يمارس نشاطا تقليديا، ويتولى بنفسه مباشرة تنفيذ العمل، وإدارة نشاطه وتسييره وتحمل مسؤوليته ويتولى بنفسه مباشرة، تنفيذ العمل وإدارة نشاطه وتسييره وتحمل مسؤوليته. " (الجانب التشريعي.2009).

وبالتالي فالحرفي هو شخص يمارس صناعة يدوية، تعتمد على مهارة فنية، بمفرده أو بمساعدة عدد من العمال، وعموما فمفهوم الحرفي اليوم، هو من يُدير شؤون عمله بنفسه، ويعمل لحسابه، ويتحمل مسؤولياته كاملة، ولا يمنعه ذلك من الاستعانة ببعض العمال لسير نشاطه.

الاتجاه:

قد تتعدد التعاريف الخاصة بمفهوم الاتجاه، وبالتالي فمفهومه يختلف باختلاف المواقع التي نجد فيها هذا المفهوم، لكن ما يهمنا في هذا السياق، وتماشيا مع غرض البحث فإننا نعتمد على المفهوم الوجداني المعرفي، ومن أهم تعريفات الاتجاه، وفقا لهذا التصور فإنه " تنظيم مستقر من العمليات الدافعية والمعرفية الإدراكية والانفعالية التي لها علاقة مباشرة بجانب نفسي معين للفرد."(Krech,D.et Crutchfield.1948 : 152)

نفهم من هذا التعريف أن الاتجاه يشمل كل ما يعتقده ويشعر به العامل وجدانيا في بيئة العمل جراء التغيرات (استخدام التشغيل الذاتي للآلات، الأجهزة الحديثة...)، بالإضافة إلى مواقفه وردود أفعاله، تجاه ما يتطلبه الوضع الجديد للعامل من رسكلة وإتقان وضرورة الانفتاح على خبرات فنية موجودة عند عمال آخرين. وهنا يمكننا التعرف على درجة استجاباته، التي تكون إما بالإقبال أو العزوف.

إن الاتجاه هو الموقف الذي يتخذه الفرد والاستجابة التي يبديها إزاء شيء معين أو حديث معين أو قضية معينة، إما بالقبول، أو المعارضة، نتيجة مروره بخبرة معينة، أو بحكم توافر ظروف، أو شروط تتعلق بذلك الشيء، أو الحدث، أو القضية. أو هو مفهوم يعكس جميع استجابات الفرد – كما تتمثل في سلوكه – نحو الموضوعات والمواقف الاجتماعية التي تختلف نحوها استجابات الأفراد، بحكم أن هذه الموضوعات والمواقف جدلية بالضرورة؛ أي تختلف فيها وجهات النظر – وتتسم استجابات الفرد بالقبول بدرجات متباينة أو بالرفض بدرجات متباينة أيضا.(حسن، ش. زينب، ن.2003: 16).

القدرات الإبداعية:

ونقصد بها تلك القدرات التي تنحصر على قدرة العقل على السلوك الإبداعي، كالسيولة الفكرية، وسرعة الفهم والتلقي، يُعبر عنها السيد عبد الحليم محمود على أنها " تلك القدرات التي من شأنها مساعدة الفرد على إظهار الإنتاج الإبداعي، الذي يتسم بالطرافة والمرونة والمهارة في المجالات العلمية والأدبية والفنية "(عبد الحليم، م. 1971: 21).

إن هذا الذي يحصل في رأينا، هو ما يعبر عنه بالتكامل النفس اجتماعي، والنفس جسدي؛ أي بين الجانب الشعوري في النفس، وبين الجانب الجسدي، لأنهما أساس مرونة النشاط الذهني، وبروز الطاقات المبدعة، وهما المسؤولان عن تحديد الخصائص الشخصية والسلوكية؛ كالمرونة في المواقف، وضبط الاتجاهات، وإثبات الذات، والتوصل إلى قبول ايجابي؛ ما يؤدي إلى الانفتاح على الآخر واستقرار ذاتي في نفس الوقت.

وتنحصر تعريفات الجشطلت أو الإدراك، على أن الإبداع إعادة تجميع الأفكار، أو إعادة البناء الكلي، أما من منظور تعريفات الناتج النهائي والذي يمثله شتاين(Stein)؛ كعملية، ينتج عنها عمل يتميز بالجدية، تقبله جماعة في فترة زمنية معينة، لقدرته على تلبية احتياجات هذه الجماعة، ويعرف من المنظور الجمالي التعبيري، بالقدرة على التعبير عن الذات، أي حاجة الفرد

للتعبير عن احتياجاته بطريقة فريدة، أما من وجهة نظر التحليل النفسي، فهو محصلة لتفاعل ثلاثة متغيرات في شخصية الفرد هي: الهو، الأنا، الأنا الأعلى، أما في التفكير الإبداعي، فيتم التركيز على عملية التفكير نفسها، وليس على حل المشكلة.(معراج عبد القادر،هـ.2010).

إن الإبداع أو التفكير الإبداعي، لم يكن من المقومات التي يرتكز عليها العمل الحرفي، و لم تقتصر على العمل الحرفي الفردي، بل حتى العمل في المؤسسات " وفي ظل هذا الموضع بالذات لم تعد المؤسسة، ذلك المجال الذي تتم فيه التنشئة الاجتماعية المؤسساتية، حيث يُسمح للعامل بتبادل المعارف، والإبداع، والتعبير عن أفكاره المهنية من جهة، ومن جهة أخرى، لم ترق المؤسسة الصناعية إلى تلك الوحدة الاجتماعية، التي تساعد على بناء علاقات بين كل الفاعلين فيها، ...".(S,Chikhi. 1986 : 215)

تاريخ نظام العمل الحرفي:

كان العرب قديما يأنفون من العمل في الحرف، وكانوا ينظرون إلى العامل بها نظرة ازدراء، لأنها كانت في عرفهم حرف وضيعة خُلقت للعبيد، ولا تليق بالأحرار، وكان الأشراف منهم، لا يحضرون وليمة يدعوه إليها رجل من أصحاب هذه الحرف، وذلك لأنه ليس في مكانته ومنزلته، فما أن جاء الإسلام حتى رفع من مكانة العمل الحرفي، وبدأت الحرف تلقى القبول، وينخرط فيها كل من يريد ضمان مصدر عيشه، هذا التوجه الإسلامي المنبثق من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي كانت تحث على العمل والإتقان أنارت الحركة الحرفية، وتحولت من نظرة ازدرائية إلى نظرة استحسان، حتى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يقبل حضور منازل أصحاب هذه الحرف، لكونهم يقتاتون من عرق جبينهم.(محمد بن الحسن، ش.1980: 19، 33)

وفي القرن الثالث الهجري الموافق للتاسع الميلادي، برزت " الصنعة " للوجود، وأصبحت تُلقب بها الأسماء نسبة لأصحابها كأحمد النجار وجعفر البقال... لكن التوسع الذي حدث بعد انتشار العرب المسلمين بين الموالي وأهالي البلاد المفتوحة، وعمليات الاختلاط والتمازج التي تمت بين الأقوام المختلفة التي انضوت تحت راية الاسلام، أدى إلى عمل الجميع على الحفاظ على التراث الحضاري القديم في الميادين المختلفة، كما ساهم العرب وغيرهم في تطوير الصناعة الحرفية.(نافد، س. 2008)

ومن خلال ما عرفته طبيعة العلاقات السائدة والقيمة التي مُنحت لأصحاب الحرف، فإن الممارسة أصبحت واسعة واكتست طابع الحرية في الممارسة، وإن وُجد هناك نوعا من القيد، فهو لا يعني إحداث عراقيل، بل يرقى إلى مستوى المصلحة العامة وضمان الأمن الاجتماعي والجماعي لا غير، كأن يُطلب مثلا الإذن عند صناعة الأسلحة وسك النقود...

تطورت هذه الحرف تدريجيا وتعددت، لكونها أصبحت مصدرا أساسيا للعيش، نظرا لتوالي الأجيال، ووفرة المواد الخام الزراعية والمعدنية، وتقدُم العمران البشري في المدن الإسلامية... انحصرت كلية على العمل

بالأيادي لا غير. في أماكن، هي عبارة عن بيوت أو محلات خاصة، وكان العامل يُبدي فيها مهارة، خبرة وصبرا، مما أعطى الإنتاج على الرغم من قلته صفة الاتقان وطابع الطلاوة (جاك، ر:118).

عرفت التنشئة السوسيومهنية لأصحاب الحرف في العصر الإسلامي، شكلا تكتليا منتظما في مكان يُدعى "المصر" أو "المدينة"، وهو المكان الذي يوجد فيه سلطان يقيم الحدود، وقاض يُنفذ الأحكام، كما كانت حصنا استراتيجيا، تجتمع فيه أعداد هائلة من العمال والحرفيين يسكنون بمساكن متقاربة، ويتصلون مع بعضهم في حياتهم اليومية في الأسواق، تجمعهم روابط اقتصادية واجتماعية، فكرية وثقافية، وفي ظروف حياتية متقاربة، كل في مجال تخصصه، وهذا ما ساعد على قيام نظام الحرف والطوائف، والتكتلات الصناعية، التي عُرفت بأسماء متعددة، مثل الأصناف، وأرباب الصنائع وأصحاب المهن، أو أهل الحرف، وهي كلها تعابير تعطي معنى الجماعة لأبناء الصنعة الواحدة، وفي المدينة العربية الإسلامية، ونموها وتطورها وتقدمها ...ازداد الشعور المشترك بين أصحاب كل حرفة، وصار لهم نظام، أو عُرف يكفل لهم الحماية من المنافسة ويرفع من مستواهم المادي والفني...(نافد، س. 2008).

وبطريقة غير مباشرة، عرفت تنظيما خاصا وأصبح لكل حرفة رئيسا، وشيخا يُلقب بـ "الأمين" أو "المعلم"، يتم تعيين رئيس الحرفة على أساس الاختيار أو الانتخاب، يُعتبر هذا الشيخ، الخبير الفني للمهنة أو الحرفة... وهو الذي يقوم بإبلاغ الطائفة الحرفية بالمعلومات المطلوبة عن السلطة التي تخص مهنته، كما يؤخذ برأيه في تحديد تكاليف السلع وثمنها أثناء البيع والتقدير، وغير ذلك من أمور متعلقة بالمهنة.(البراوي، ر. 1958)

وأما اكتساب وتعلم هذه الحرف، فغلب عليها طابع التوارث، وأصبح كل حرفي يُحافظ على حرفته، وعدم تسليم خباياها وتقنيات تعلمها، عدا الأبناء، أو عن طريق المصاهرة، وقد أبرزت الباحثة (عائشة غطاس) في هذا الشأن، فصلا كاملا في دراستها، سلطت فيها الضوء على أبرز أشكال الممارسات الاجتماعية وهي "المصاهرة"، واستندت في دراستها على مدونة من عقود الزواج والطلاق، خلصت من خلالها إلى القول، أن استراتيجيه المصاهرات لم يُحددها عامل القرابة بقدر ما حددها "الانتماء الفئوي" (علم، دين، ثروة، نفوذ، سلطة...).(غطاس، ع.2007)

كان كل حرفي يفضل حرفته على جميع الحرف، يوضح الجاحظ هذا التوجه بقوله: " لكن لكل من الناس مزين عندهم ما هم فيه وسهُل ذلك عليهم، والحائك إذا رأى تقصيرا من صاحبه أو سوء حذف أو خرقا قال: ياحجام ، والحجام إذا رأى تقصيرا من صاحبه قال له: يا حائك ".(برنارد، ل. 1940).

وأما في أروبا، فقد خضع مجال الحرف حتى قيام الثورة الصناعية إلى تنظيم دقيق، فكان لكل مهنة أفرادا متخصصين مهيكلين على أساس

هيكل تنظيمي، في شكل سلم تراتبي مؤسس، ولم تكن من نصيب الجميع، بل تشترط لمن يُريد أن ينتسب إليها، أن يكون أحد أعضاء المنظمة الحرفية، وأن يكون كفؤا وذو أخلاق حسنة، ولن يتأتى لأحد ذلك، إلا بعد قضاء فترة التعلم والانقياد بالسلوكات الأخلاقية المتطلبة، ومن ثمة أمكن قبوله برتبة "صانع" ، يعمل تحت إشراف " المعلم"، وإن انتقاله من المرتبة الأولى؛ أي "صانع" إلى المرتبة الأعلى "المعلم" لن يتحقق، إلا بعد اجتيازه لامتحان يمتحنه فيه " شيخ الحرفة"، وأما المعلمين، فيتمثل دورهم في المساهمة في وضع نظام المنظمة، وفي اختيار/ انتقاء الصناع أيضا، كما كان لهم دور أساسي في انتخاب شيخ الحرفة، والإسهام في وضع نظام الطائفة، وفي قبول الأعضاء الجدد أو رفضهم، ولهم الحق في انتخاب شيخ الطائفة، أو الحرفة، الذي كان يُنتخب لمدة سنة قابلة للتجديد (عبد الستار ياسين،ق.2010)

تميزت هذه الفترة؛ حتى القرن التاسع عشر(19) بانتشار وإحلال العمل اليدوي بالمكننة، كما عرفت فيها بلدان أروبا الغربية نهضة علمية شاملة، فظهرت وتنوعت الأبحاث، والتجارب العلمية، لتشمل مختلف فروع العلم بهدف الاختراعات والاكتشافات المهمة، كان لها الأثر البالغ على مختلف المجالات الاقتصادية الاجتماعية والسياسية.

إن الملفت للانتباه، ومنذ القرن الثالث عشر، عرفت هذه المنظمات الحرفية استحسانا كبيرا، خاصة في فرنسا، عندما اعتنت بالأرامل والشيوخ والأيتام، وفي القرن الخامس عشر، بدأت بعض المساوئ في الظهور، بعد ممارسة نظام الرقابة الصارم لأعضاء هذه المنظمات، وبلغ الانحطاط ذروته، بعدما فقد المعلم مكانته المهنية، بشكل بدأ فيه الصانع/ الأجير، يفقد إمكانية الترقية إلى مصف المعلم، بسبب الكفاءة العالية المطلوبة والأعباء المالية المفروضة، دون أن يمس هذا الشرط أبناء المعلمين، وبالتالي تميز الوضع بنوع من الفوضى، جراء هذه الفوارق، وكأن الأمر أصبح شبه وراثيا، وازداد الوضع حدة، بعدما بدأت الحكومات تتدخل في الشؤون الداخلية لهذه الطوائف الحرفية، نتج عنه جمود تام، ناهيك عن فرض أساليب معينة في الإنتاج، وهكذا بدأت تفقد أهميتها، إلى أن تم القضاء عليها نهائيا عند قيام الثورة الفرنسية سنة 1789م.(فيصل، ع. 2009)

سُميت هذه المرحلة بمرحلة "منظمات الحرف ونظام الطوائف"، أما المرحلة التي تلتها والتي تُدعى ب "نظام الحرية الفردية والتعاقدية"، فقد أقر فيها النظام، حرية الفرد في القيام بأية تجارة، أو صناعة، أو فن، أو مهنة، تضمنه القانون الفرنسي المسمى (لوشابوليه) (Le chapelier)، الذي قضى على شكل المنظمات ذات الطبقة الواحدة، وبالتالي منع كل التكتلات والروابط لأرباب العمل والعمل بنظام عقد العمل.

وبعدما أقرت الثورة الفرنسية مبادئ الحرية، كان لصاحب العمل شأنا، خاصة ذوو القوة الاقتصادية، أصبح بإمكانهم السيطرة على علاقات العمل، دون رفض أو مناقشة من طرف العمال، نتج عن هذا الوضع أزمات

اقتصادية، واكتسحت البطالة، وظهر نظام الاحتكار عوض المنافسة، واتسعت الهوة بين الطبقة العاملة والطبقة الشغيلة، وبالتالي لم يستطع أحدا الانصياع، وظهرت مقاومة على شكل تنظيمات نقابية سرية وعلنية، إلى أن تدخلت الدولة لأجل فض هذه النزاعات، وإرساء الأمن الاجتماعي، بوضعها لمبدأ حرية التعاقد لتحديد شروط العمل.

أما في المشرق العربي، فيرجع التنظيم الحرفي إلى القرن التاسع الميلادي، مع حركة القرامطة، إذ بدأ أصحاب هذه الحركة في التأليف بين أتباع حركتهم من أبناء كل مهنة جمعية سرية، تضم العمال الحرفيين، لتكون منهم قوة فعالة، تدعم السلطة وتكون الخلايا السياسية لحركتهم، كما تطورت المنظمات الحرفية العربية بفضل الحركة القرمطية، واتخذت طابعا جديدا، وتم الانتقال من نظام رئيس الحرفة، إلى الطابع العمالي بعدما جلبت طبقة العمال إليها. كما مرت المنظمات الحرفية في البلاد العربية لجهة المراتب، ومراحل التدرج بالدور نفسه، الذي قامت به المنظمات الحرفية في أروبا.(عبد الستار ياسين، ق.2010)

أما في الجزائر فقد استُمد العمل الحرفي من الصناعة المنزلية، حيث انحصرت في صناعة الأحذية واللباس، أو بعض أعمال "الحرارة" دون إقصاء النشاط الزراعي الرعوي في المرتفعات الجبلية.(مكحلي، م. 2006)، استجابة للمتطلبات المحلية في المدن والمناطق المجاورة. تميزت بالتنظيم الاجتماعي المُحكم والتوزيع الاجتماعي، على أساس قواعد وحدود مضبوطة، فلكل فرقة نقابتها، ولكل حرفة تنظيم؛ تنظيمات للدباغين الإسكافيين، لصانعي البرادع، وتنظيمات لحائكي الصوف والقطن والحرير، والمطرازين والصباغين، وللنجارين وللحدادين ولصانعي الأسلحة وصانعي المجوهرات.(زمام، ن :24)

وبالتالي فإن العمل الحرفي آنذاك، كان مؤسسا وموزعا تبعا لطبيعة الحرفة، أو كما يُعرف اليوم في قطاع التكوين المهني بمصطلح "الشعبة المهنية"، فكان لكل حرفة نظامها الخاص ومسؤولا يُشرف عليها، المسمى بـ "الأمين" أو "النقيب" يتم اختياره عن طريق الانتخاب، ومن مسؤولياته الإشراف على البيع والشراء وفق قواعد العرف، يُراقب جودة المنتوج، ويفك النزاعات التي قد تقع بين المعلم والصناع، أو بين رؤساء الورشات كما يقوم بتعليم المبتدئين أصول الحرفة والعمل.

ومن الناحية الاجتماعية فقد شهد النشاط الحرفي تمايُزا اجتماعيا، يستند في أغلبه إلى العامل العرقي، فكل حرفة كانت خاضعة لجماعة عرقية... فيهود الجزائر وقسنطينة مثلا كانوا يحتكرون الصناعات الخاصة بالمعادن الثمينة في الوقت الذي كانت فيه السلطة تحتكر بعض البضائع والمشاغل، وكانت عملية الاحتكار التي تُمارسها السلطة العثمانية عاملا في إعاقة ومنع تطور الحرفيين الأثرياء على شكل صناعي أكثر تطورا. (زمام، ن: 25)

مع العلم أن دعائم السلطة في منطقة قسنطينة كانت ممثلة من طرف قبائل المخزن، إضافة إلى مؤسسة المحلة التي اعتُبرت أداة من أدوات السلطة التي اتخذت شكل السلطة المتنقلة في بحثها المتواصل عن الشرعية في محيط اجتماعي سمته الأساسية العصبية القبلية، فلم تتوقف عن كونها مجرد حملات ردعية تأديبية، أو جولات جبائية، بل كانت تعتبر تجسيدا للإدارة المركزية (قشي، ف، ز. 1998: 77- 78)

لقد تميز الحكم آنذاك؛ أي بايلك قسنطينة أواخر العهد العثماني بحسن السلوك، وكفاءة التسيير، فحاول المحافظة على مصالح الدولة والتكفل برعاية السكان والتخفيف من شقائهم... فكانت مبادرات الداي "صالح باي" تهدف إلى نشر التعليم، وإعداد علماء أكفاء لتولي الأمور الثقافية، الدينية والإدارية... لكونه يتميز بقدرات عالية في التسيير؛ أي إدارة محكمة للأمور الدينية...(شدري معمر، ر. 2005: 131- 132)

أما من حيث الجانب الصناعي فإن احتكار السلطة العثمانية والجزائر لهذا النشاط الذي تمثّل في صناعة السفن ومطاحن الدقيق... أدى إلى تدعيم سلطة الداي الاقتصادية والسياسية، وبالتالي احتكار الدولة للتجارة الخارجية، ما أحدث المنافسة الأوربية للمنتجات المحلية، كل هذا ساعد على إفشال تحول البرجوازية الجزائرية إلى برجوازية تحويلية على غرار البرجوازية الأوربية التي وضعت الحرف تحت تصرفها، ولم تُضيق عليها مجال الاستثمار في هذا المجال.(مكحلي، م: 2006)

وبالتالي فقد استطاعوا تطوير مختلف الحرف، ونشر تعليمها للأهالي، والتي تميزت في نوعين، الأول هي الحرف التي ارتبطت في بعض جوانبها بالنشاط التجاري، أما الثاني فهي الحرف المتعلقة بالأعمال الغير الصناعية. وتكمن أهمية وتأثير الحرف المُمارسة في الجزائر، "أن كثيرا من أصحاب الصناعات الحرفية في الأوساط الأندلسية، تتصل أسماؤهم بالألقاب المهنية، مثل "الحوكي ابن محمد الأندلسي"، و"الحداد محمد الأندلسي"، و"صانع الشواشي" الحاج علي بن الحسن الأندلسي، و"العطار أحمد بن أحمد الأندلسي"...(غطاس، ع.1997: 69، 86).

كان نظام الحرفة يمشي بإمارة شيخ الحرفة، فهو بمثابة الخبير الفني لتخصصه، له مسؤولية الإشراف على الصانع منذ صغره/ صباه، ومنها إلى أن يصبح معلما، ولن يتأتى له ذلك إلا بعد توفير شروط تتعلق كلها بالاحترام للشيخ وتنفيذ أوامره، كقضاء حاجاته المنزلية، بل رغم ما يلاقيه من عناء، ودون مقابل، لا بل إن المُقابل هو بعض الدنانير في آخر الأسبوع أحيانا، كل هذا بهدف الحصول على رضا الشيخ وتعلم الحرفة.

وعموما، فإن ما عُرف عن العمل الحرفي بالجزائر، التنظيم، الدقة في تقسيم العمل داخل الجماعة الواحدة، وطبيعة العلاقات السائدة بين الجماعات الحرفية، بالإضافة إلى تنوع وتعدد الحرف لدى أفراد العائلة الواحدة، والمحافظة على الموروث الحرفي، والحرص الشديد على إدخال أو إحداث أي

تغيير فيه، "فكانت كل حرفة تحتمي بولي صالح، - مثلما كان سائدا في المغرب الأقصى – غير أن الجماعات الحرفية بوجه عام لم تصطبغ بالصيغة الدينية".(غطاس، ع.2007)

أما البنية التنظيمية للجماعات الحرفية، فكانت تخضع لتنظيم داخلي محكم بشكل هرمي يتصدره أمين الأمناء، والتي تعتقد فيه عائشة غطاس من خلال دراستها، أنه كان يُنتخب من طرف الحرفيين. بالمقابل فإن أمانة الجماعة لم تكن قائمة على التوارث داخل الأسرة الواحدة، كما كانت هيئة " الرفقاء" تقوم بتقديم المساعدة له؛ أي أمين الأمناء، في شكل استشاري، متعلق بالأحكام القائمة على العُرف، الشيء الذي يوحي حسب الباحثة بوجود الصرامة وغياب العشوائية في أدق التفاصيل داخل الجماعات الحرفية. (غطاس، ع.2007)

لكن في السنوات الأخيرة، وبالضبط ابتداءا من سنة 1990 تغير شكل العمل الحرفي، واكتسب طابع التنظيم، من خلال صدور مراسيم تنظيمية والتي تمت الإشارة إليها آنفا، وأصبح قطاعا صناعيا مثله مثل القطاعات الإنتاجية الأخرى؛ المغزى منه وضع الحرفي في إطار منظم، ضمن قوانين متعلقة بالقواعد والمجالات، الواجبات والامتيازات التي يعمل في إطارها الحرفي. (الجانب التشريعي.2009)

طبيعة أزمة الحرفي:

إن الشعور الشخصي المقلق الذي يُعاني منه العامل الحرفي، مقارنة بمجالات العمل الأخرى تكمن في عدم مواكبته للقدرات الإبداعية، تأكد ذلك من خلال بعض الدراسات(معراج عبد القادر، ه. 2010)، التي أثبتت انعدام القدرات الإبداعية للعاملين، وعلاقتها باتجاهاتهم نحو التكنولوجيا الحديثة، والتي تم فيها التركيز على الحاجة الملحة إلى تنمية القدرات الإبداعية، وطبيعة الاتجاهات نحو التكنولوجيا، بغية الاستفادة منها بصورة تجعلنا نستوعب بناء تكنولوجيا محلية وطنية، عوض الاستيراد والاستهلاك المفرط، نصل من خلالها إلى تكيف يوائم قيمنا وتقاليد مجتمعنا.

كما أن هناك تراكمات حدثت لدى العامل الحرفي، تمثلت في مطالب متعددة ومتغيرة أبرزها تغيرات على مستوى سوق العمل (العرض والطلب)، بالإضافة إلى عدم الاعتراف بالعمل الحرفي، نتيجة انفتاح السوق الذي لم يترك الزي التقليدي الشعبي الجزائري المُثقل بمعاني الأصالة، الصمود أمام رياح الاكتساح الخارجي، فحلت محل العباءة الجزائرية عباءات مشرقية على الأزياء القادمة من مختلف الأسواق العربية والآسيوية، المغربية والسورية والسعودية، خاصة وأن بعض الجزائريين يفضلون ارتداء الأزياء القادمة من باكستان والهند في مختلف المناسبات الاجتماعية والدينية في أزياء تقليدية.

ومن جهة أخرى فقد شهد هذا المجال تغيرا مستمرا وإيقاعا متزايدا نظرا لاقتحام بعض التقنيات الحديثة، لدرجة أنها أصبحت لا توازي النضج المعرفي

لدى العامل الحرفي، مما يعرقل عنده جهود التطوير والإبداع، وتولد لديه ضعفا في الاتجاهات الايجابية نحو التفكير الإبداعي.

أما من حيث الاهتمام بالتكوين والتدريب في هذا المجال، فقد أصبحنا نلحظ إعطاء اهتمام كبير إلى التعليم العام، مقارنة بالتعليم التقني أو التكوين المهني الذي يتكفل بالدرجة الأولى بتعليم هذه الحرف في شكلين/ نمطين، الأول عبارة عن تكوين إقامي يتلقى فيه المتربص/ المتعلم تكوينا نظريا وتطبيقيا داخل مؤسسات التكوين، أما الثاني فهو تكوين يتلقى فيه المتمهن/ المتعلم تكوينا نظريا داخل مؤسسات التكوين المهني، وتطبيقيا في محلات الحرفيين خارج مؤسسات التكوين المهني.

نستدل في ذلك من خلال توجيه معظم المتفوقين إلى التعليم العام، وترك الراسبين والملفوظين منه، يُوجهون أنفسهم بأنفسهم نحو التكوين/ التدريب المهني، مبررين هذا الموقف، جراء البطالة التي يعاني منها المتخرجون حاملي الشهادات المهنية.

إن إحداث التكنولوجيا الجديدة كشفت عن الأخطاء الفنية، والتكلفة التي وصل إليها هذا المنتوج، نظرا لاعتماده على الأعمال اليدوية، والوقت الذي يتطلبه الانجاز. جعل من طبيعة المنتوج لا يرقى إلى مستوى الجودة الذي تنجزه الآلات الحديثة، هذا إن لم نقل كل الحرف، لأن هناك بعضا من الحرف، لا يمكن أن تعوض فيها الآلة اليد، كالرسم والزخرفة على الخشب ...، وبالنظر إلى الطلب الاجتماعي المكثف لبعض المستلزمات، أصبح الحرفيون لايصلون إلى التحكم في هذا التوازن؛ يعني ذلك أن درجة الطلب فاقت درجة الإنتاج في بعض الحرف.

الأمر الذي استدعى من بعض الحرفيين، إخضاعها طواعية لبعض التغيرات التكنولوجية الحديثة، كاستخدام الآلات، بعد أن كان العمل يدويا، وذلك جراء اقتحام السوق لتصاميم جديدة أجبرت العامل تنفيذها، لا بل قل أصبح هو شخصيا من يبحث عن تصاميم عصرية، من خلال اطلاعه على بعض المجلات، أو القنوات التلفزيونية، ولذا فهو بمجرد أن يعلم تصميما جديدا أو مناسبا، سرعان ما يبدأ في إنتاجه، هذا الذي يمكننا تسميته بالحتمية التكنولوجيه؛ المفهوم الذي تسلل إلى عالم التكنولوجيا، وأصبح الآن يسود فكر كثيرمن علماء التكنولوجيا، وعلماء الاقتصاد، وعلماء الاجتماع، والتنمية الاجتماعية.

تظهر في بعض الأحيان على أنها ضرورة لا يمكن التغاضي عنها، خاصة إذا رجعنا إلى عصور قديمة خلت، نجد على سبيل المثال، أن ظهور الآلة البخارية هي نتيجة عجز الإنسان والحيوان في نفس الوقت، على تنفيذ بعض المهام الشاقة في المناجم والمصانع والحقول، وبالتالي توفرها كان مطلبا أساسيا، هذا على مستوى الجهد العضلي، أما على المستوى الفكري، يتبين أن ظهور الآلات الحاسبة ونظم المعلومات، كانت إحدى الحلول للحسابات العلمية والتجارية المعقدة. في مقابل هذا كله نجد العامل الحرفي بحكم

مسؤوليته الكبيرة عن الأخطاء الفنية في الإنتاج، يشعر بالتوتر والقلق عن المستوى الفني لإنتاجه.

لذا أصبح الحرفي اليوم، بأمس الحاجة إلى تنمية قدراته الإبداعية، حتى يُحسن من إنتاجيته كما وكيفا، خاصة وأن عامل التنافس، أصبح ضروري وهام، سواء في محيط العمل نفسه، أو ضمن الإطار الذي يعبر عنه (سارج موسكوفيتشي S. Moscovicci) بالجماعة الأولية؛ أين نجد العامل له إحساس بالانتماء المشترك، أوحتى خارجها؛ أي الجماعة، والمعبر عنها بالجماعات الثانوية، المتكونة على أساس علائقي، من خلال ممارسات مشتركة، فرضتها نفس المهنة (Moscovicci, S. 1994 : 51).

إن التنافس عند العامل بصفة عامة والعامل الحرفي بصفة خاصة، لم يتوقف عند هذا الحد، بل تعداه ليصل إلى منافسة المنتجات الأجنبية، التي أصبحت تقتحم السوق المحلية بأثمان لا توازي تكلفة الانجاز، ناهيك عن المواد الأولية التي تم استعمالها للانجاز، خاصة وأنها ازدادت أهمية ورواجا عند الزبائن، الذين يبحثون دائما عن شراء السلع بأبخس الأثمان، دون مراعاة للجودة والنوعية، ولأن الأعمال الحرفية التقليدية، تنتج منتجات محدودة الكم ومرتفعة التكلفة، لم تتمكن من مواجهة مطالب المجتمعات، وبالتالي فقد عرف العامل الحرفي بكل وضوح، أن بقاؤه مقرون بتقديمه لمنتجات أفضل وبسعر أقل.

لقد شكل الخيار التكنولوجي أبرز مقومات بناء الاقتدار المعرفي لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين؛ أقصد الوصول إلى قلب الآلة ومعرفة منطق بنائها، عوض الاكتراث في البحث عن كيفية تشغيلها، والوصول إلى مرحلة تمكننا من الانتقاء لما نريده من التكنولوجية المعروضة، ومن ثمة نصل لا محالة إلى اختيار يلبي مطلبنا الاجتماعي، الأمر الذي أحدث لدى العامل الحرفي، مواكبة التسلح لعالم المستقبل، عن طريق تطلعاته للمعارف والمهارات الجديدة، وسلوكات تتلاءم مع التغيرات التكنولوجية العالمية، والتعامل مع عناصر الإنتاج، لأجل تقديم خدمات بجودة عالية وتكلفة منخفضة.

إن حدة اتجاهات التغيير نحو التكنولوجيا، أصبحت تختلف من حرفي إلى آخر، يرجع ذلك إلى اختلاف القدرات الإبداعية لديهم، نظرا لاختلاف التوافق مع التكنولوجيا الحديثة، مرد ذلك في بعض الأحيان إلى قناعته بالتغيير، وطبيعة الاتجاهات نحو هذا التفكير الإبداعي في حد ذاته، ومدى قابلية هؤلاء الحرفيين لمثل هذه التغيرات؛ " فالتكنولوجيا يجب أن تكون وليدة التغير الاجتماعي الذي يوفر لها أسباب نشأتها، وهي في الواقع يجب أن تكون تلبية لمطالب المجتمع، الذي تتنوع أهداف أفراده، وغايات جماعاته، وتتعقد نظمه ومؤسساته، وتتكاثر مشكلاته التي تحتاج إلى حلول سريعة وناجحة... ومن ثمة نتحصل على التكنولوجيا المناسبة لهذه المطالب"(علي أحمد، م. 2003 : 207).

واقع الحرف والحرفي:

إن ظهور بعض المفاهيم الجديدة كالعولمة والخوصصة، وازدياد التأثيرات على العمل الحرفي المتمثل في التكنولوجيا، يبقى جانبا، لكن بالمقارنة، لا أحد ينكر أن العمل الحرفي يبقى راسخا في الأذهان عند البعض، على أنه الأجود وكما يُعبر عنه بالعبارة "خدمة النفس"، عبارة شعبية متداولة عند العامية، وتُعبر عن العمل الذي بلغ مرتبة عالية من الاتقان، كون أن بعض الزبائن اليوم، يفضلون المنجزات المصنوعة بالطريقة التقليدية، رغم طول المدة التي يتطلبها الانجاز، والتكاليف الموضوعة على عاتق العمال الحرفيين، عن تلك التي هي جاهزة يمكن اقتناؤها متى شاءوا .

كما تظهر مكانة الحرفي اليوم، جراء أهمية الحرف التقليدية، كونها من أهم العناصر المساهمة في الحفاظ على التراث الطبيعي والثقافي، وامتيازها بقدرة الاندماج التام في نظام المحيط الطبيعي، والتقاليد الاجتماعية المحلية، هذا الوعي الذي افتقده بعض الحرفيين. استيقنا ذلك من مقال جريدة " المساء الجزائرية" والاستجواب الذي نقلته بمناسبة انعقاد الصالون الوطني للصناعات التقليدية الفنية، أن بعض الحرفيين المشاركين في التظاهرة بقصر المعارض لا يملكون رصيدا معرفيا كبيرا حول دلالة وهوية بعض المنتجات التي يصنعونها، ورغم أن البعض منهم أكدوا أثناء استفسارهم أن الهدف من ممارستهم للحرف التقليدية هو إحياء التراث... كما أظهرت أنهم يفتقرون إلى الكثير من الحقائق التاريخية والثقافية التي تحملها منتجات الأسلاف بين طياتها. وفي هذا الشأن اقترحت صاحبة المقال أنه الأمر الذي يجب أن يوضع في الحسبان لدى تكوين الحرفيين، حتى لا تتحول منتجاتهم إلى مجرد قطع عادية مفرغة من محتواها التاريخي(مالك، د.2010).

وصولا إلى الدور الايجابي الذي تلعبه في النهوض بالقطاع السياحي، خاصة في المناطق التي يغلب عليها الطابع الثقافي، يكون للحرف التقليدية فيها تواجد واسع، وهام في صيغة منتوج استهلاكي، وما يزيد الحرف مكانة، هو المسعى الذي تصبوا إليه الدولة اليوم، من خلال البرامج العملية وخطط التهيئة العمرانية، بغرض إحياء التقاليد والتعبير عنها بمختلف الأشكال والأساليب (العربية والبربرية...)

إن أهمية الحرف التقليدية تكمن على مستوى ملامح النشاط الحرفي، حيث يظهر مدى ازدهار ورواج بعض الصناعات التقليدية، كصناعة المنسوجات الحريرية ... تم تفسير ذلك جراء التحولات التي شهدتها المبادلات التجارية الدولية، كما أبرزت تفوق النشاط التجاري وحرف الخدمات على باقي النشاطات. ومهما يكن، فإن مكانة الحرفة والحرفي، تبقى تتصدر مكانة خاصة بها، يؤكد ذلك، الزيارة التي قام بها وزير الصناعة التقليدية لولاية الجلفة على أنها الأولى وطنيا في المنتوجات الصوفية والوبرية، ولهذا وجب الاهتمام بمصادر الثروة التي تزخر بها المنطقة، من خلال فتح ورشات ومراكز لاحتواء المهارات، وفتح مجال للطاقات المبدعة في مجال الصناعة التقليدية. (مالك، د.2010).

وفيما يخص الحرفي، ولأجل إثبات مكانته والاعتراف بنشاطاته من خلال إقحامه مختلف المجالات، فقد صرح السيد الوزير، "أن:" الحرفي متعامل اقتصادي بامتياز وعليه أن لا يستصغر نفسه ضمن سوق كبيرة، أو أن يستصغر حرفته اليدوية، كما أن دوره في المجتمع ليس ثانويا، على العكس، فالحرفة اليدوية، أو الصناعة التقليدية، هي مشتلة الاقتصاد الحقيقي، والصناعة التقليدية، هي عامل اندماج قاعدي للاقتصاد..." وحسبه فقد تم إدراج تعديل جديد في قانون تنظيم الصفقات العمومية، يسمح للحرفيين بإشراكهم كمتعاملين اقتصاديين، وذلك في مجال العمارة والبناء ..وأضاف أيضا أن الترتيبات الموضوعة على مستوى الدائرة الوزارية في هذه المجالات، تعمل على إدراج ترتيب تنظيمي، تُمكن الحرفي من أن يُصبح متعاملا اقتصاديا، ويسمح له القانون بالمشاركة في المناقصات، بمجرد أن يحتوي ملفه على بطاقة الحرفي، وليس فقط بطاقة السجل التجاري(حنان، س. 2010: 17).

الخاتمة

من خلال هذا البحث الذي حاولنا فيه الجمع بين الأبحاث الميدانية والدراسات النظرية من جهة، ومحاولة المزج بين الواقع السوسيو- ثقافي والاقتصادي، أن نقول أن إثبات الذات للحرفي تتحكم فيها مجموعة من العوامل، منها ما هي متعلقة بشخصية الحرفي (التنشئة المهنية، طبيعة التخصص، القابلية أو عدم القابلية للسلوك الإبداعي)، ومن جهة أخرى الصورة التي يعطيها الآخر للحرفة المتهنة (المجتمع، السلطة الوصية...)، كلها عوامل تشارك في إبراز هوية مهنية خاصة، وصورة إيجابية للذات لدى العامل الحرفي.

كما أن عملية إخضاع الجانب التكنولوجي، من وسائل العمل الحديثة في العمل الحرفي، تتوقف على مجموعة من الحرف دون غيرها، وليس لأحد أن يجرأ بالتدخل في عمل الحرفي، سواء بفرض وتيرة معينة للعمل، أو طريقة ومنهاج تعليمها، بالمقابل لا يحق للعامل الحرفي بدوره، أن يتقيد بالانغلاق، وعدم التفتح على ما يحدث من براعة في التقنيات، التي هي في بعض الأحيان مكسب للوقت والجهد .

الهوامش:

- الجانب التشريعي. (2009). الصناعة التقليدية في الجزائر المتوفر على الموقع : http://tinerkouk.banouta.net/t2549-topic
- البراوي راشد. (1958). حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين، القاهرة: مطبعة النهضة المصرية.-
- السيد عبد الحليم محمود.(1971). الإبداع والشخصية: دراسة سيكولوجية، القاهرة: دار المعارف.
- بوربيع لحسن. (2009). صناعة السروج بالجزائر.. لن تندثر ما دامت الجياد المتوفرة على الموقع:- www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename

- برنارد لويس. ترجمة: عبد العزيز الدوري. (1940). " النقابات الإسلامية "، مجلة الرسالة، الأعداد 355، 356، 362.
- جاك ريلر. ترجمة غنيم عبدون " الحضارة العربية" الدار المصرية للتأليف والنشر، ص118.
- هاشم عياد .(1997). "فنون الصناعة التقليدية : الفن التشكيلي الشعبي بين الأصالة والحداثة". الندوة الوطنية الأولى للصناعات التقليدية، غريان 1997/05/29.
- حلباوي يوسف .(1992). "التقانة في الوطن العربي، مفهومها وتحدياتها"، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية،1992.
- حنان سلمى. (2010). " الحرفي متعامل اقتصادي بامتياز وعليه أن لا يستصغر نفسه"، جريدة المساء الجزائرية، العدد 3980، بتاريخ 2010/03/23، ص 17.
- حسن،شحاتة. زينب النجار، مراجعة أ.د حامد عمار (2003). معجم المصطلحات التربوية والنفسية ، ط1، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- زمام نورالدين. "السلطة الحاكمة والخيارات التنموية بالمجتمع الجزائري 1962-1998 "، دار الكتاب العربي.
- مالك دليلة. (2010)،" حرفيون بلا ثقافة تراثية"، جريدة المساء الجزائرية، العدد 3981 بتاريخ 2010/03/24.-
- ماريف،منور. (2005). الهوية المهنية وتأثيرها على سلوك الأساتذة – دراسة ميدانية لأساتذة مؤسسات التكوين المهني بتلمسان. رسالة ماجستير غير منشورة لنيل شهادة الماجستير في (الأنتربولوجيا)، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر؛
- محمد بن الحسن الشيباني. (1980). " الكسب" مخطوط تحقيق د. سهيل زكار، ط1، دمشق، 1980.
- د. محمد المكحلي. 2006 الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للجزائر خلال العهد العثماني 1707- 1827 المتوفر على الموقع: http://www.ulum.n/b204.htm
- محمد صبري، الشافعي (2005). واقع وآفاق التعليم الفني والتدريب المهني المتوفر على الموقع: http://www.yaosta.com/articles/article-93
- معراج عبد القادرهبري. (2010) اتجاهات العمال نحو التكنولوجيا الحديثة، المتوفر على الموقع:- http ://www.manara-lat.com/art_details.php ?Id=1
- نافد سويد. (2008). الحرفيون ودورهم التاريخي في تطور المدينة العربية الإسلامية المتوفر على الموقع: http://forum.islamstory.com
- عائشة غطاس. (2007). الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر مقاربة اجتماعية اقتصادية، ط1، الجزائر، 2007.
- عائشة غطاس. (1997). " سجلات المحاكم الشرعية وأهميتها في دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمجتمع مدينة الجزائر في العهد العثماني" مجلة إنسانيات، وهران مركز البحث في الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية، عدد 3.
- عبد الستار ياسين قصاب.(2010). أرباب العمل المتوفر على الموقع: - http ://www.arabency.com/index.php ?module=pnEncyclopedia&func =display_
- علي أحمد مدكور.(2003). التربية وثقافة التكنولوجيا، ط1. القاهرة: دار الفكر العربي.

- فيصل عبار. (2009). المفيد في التشريعات الاجتماعية (قانون العمل) المتوفر على الموقع:
http://www.law-uni.net/la/showthread.php?t=12771
- قشي فاطمة الزهراء.(1998) ، قسنطينة، المدينة والمجتمع، دكتوراه دولة، غير منشورة، جامعة تونس.
- شدري معمر رشيدة. (2005)، العلماء والسلطة العثمانية في الجزائر فترة الدايات (1671- 1830)، رسالة ماجستير غير منشورة لنيل شهادة الماجستير تخصص تاريخ حديث، قسم التاريخ، جامعة الجزائر.
- CHIKHI, S (1986). Question ouvrière et rapports sociaux : l'ouvrier, l'atelier, le bureaucratique, Paris : université de Paris.
- Moscovicci, S (1994). Psychologie sociale des relations à Autrui, éditions Nathan, Paris.
- Krech, D. et Crutchfield, R-s (1948). Theory and problems of social Psychology, New york : Mcgraw Hill Book CO.

الدين بين التبرير السياسي والرباط الاجتماعي (حالة الجزائر)

بلخير بومحرات،
جامعة مستغانم.

مقدمة

يتمفصل التاريخ الحديث للمؤسسات والممارسات الدينية والسياسية في المجتمعات العربية الإسلامية، حول نقطة جوهرية ومصيرية، ألا وهي مسألة علاقة الديني والسياسي. فبواسطتها نفهم ذاتنا، ونفكك رواسبنا، ومن خلالها أيضا نستطيع الإجابة على الأسئلة الرافدة من الآخر، الذي تجاوزنا بمئات السنين، وهذا ما يمكننا من تداركه واللحاق به. وعن طريقها نفهم هويتنا وتاريخنا المبهم والمفعم بالأساطير والعبث والغموض، حتى تحول إلى سياج دوغمائي لا مفكر فيه. نجم عن هذا بروز مسألة تزييف الحقيقة للواقع الاجتماعي والسياسي المليء بالحلول الجاهزة.

فنحن في هذا الإطار لا يمكن لنا أن ندرس جميع المسائل المتعلقة بالوقائع الاجتماعية. بل سنقتصر على واقعة من الوقائع ألا وهي مسألة الدين والسياسة كعنصر أساسي، عن طريقه نحلل ذاتنا وتاريخنا الذي طبع بصراعات دموية مازلت أثارها ظاهرة للعيان، ومنه أيضا نفهم واقعنا الحالي بإشكالاته الصعبة وتقديم المصوغات اللازمة لرأبه.

فالعالم الإسلامي والجزائر على وجه الخصوص، توجد بها أطياف اجتماعية وقوى تطالب بالعودة إلى الأصول، وإلى تكوين مجتمع فاضل يقوم على مبدأ الأخلاق. ويتخذ من الدين السند الذي يدعم به هذه الأطروحة. والطيف الآخر الذي يحاول تحييد وتحديد الدين ضمن أطر تحفظ قداسته "كي لا يتحول إلى إيديولوجية سياسية تفقد روحانيته المتعالية وينزله من تنزيله المتعالي إلى أرضية الصراعات اليومية"(أركون، م.2001: 32) أي لا ندخل الدين في كل شاردة وواردة في قضايا سياسية يكون فيها مبرر لأحداث شرعية لصالح فئة على حساب الفئات الأخرى، وهذا هو جوهر الإشكالية.

وهنا ينبغي علينا أن نشير من خلال هذا التحول، بأن الدين لا يزال الموجه الفكري، لممارسات، ومواقف، وتصورات الإنسان الشرقي، وهو ذو تأثير عميق في عقائده وتفكيره. ويذهب في موقفه اتجاه القيم الغربية بنظرة الشك والريبة، لأنه يري فيها أنها تمس بعده الهوياتي، المتمثل في الدين كوازع اجتماعي، وشوكة يقاوم بها ما يفرضه عليه الغرب من منظومات فكرية واجتماعية ومعيارية. ويري فيه رسالة ربانية ينبغي أن يتمسك بها ويدافع عليها إلى أخر رمق. فمن خلال هذه الرفعة التي يمتاز بها الدين في المجتمع. سنعرج على أهمية الدين داخل الحقل الاجتماعي والسياسي والقانوني، ثم بعد ذلك نستنطق الواقع الاجتماعي الجزائري.

أولا- المقاربات السوسيولوجية لدين:

يثار اليوم نقاش حاد حول مسألة الدين ومكانته في المجتمع، حيث اختلفت الآراء حول طبيعة العلاقة الموجودة بين الدين والمجتمع. فقضية البحث في موضوع العلاقة بين ما هوديني وما هو سياسي، تعد مسألة في غاية الأهمية ولا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهلها أو تقزيمها، لأن هذه العلاقة قائمة بين ممارسة سياسية هادفة وفاعلة

في تحقيق التضامن والتآلف بين الأطياف الاجتماعية، ووعي ديني حامل لرأسمال، من الروحانيات والرموز والعقائديات والطقوس، التي تساهم في شد الرباط الاجتماعي.

نلاحظ أن المقاربة الوظيفية مفيدة ومثمرة في فهم طبيعة العلاقة بين ما هوديني وسياسي، حيث نعلم من خلال الوقائع والأحداث السياسية، التي شهدناها في الجزائر، أن كل الأطياف والشرائح الاجتماعية وظفت الدين، من أجل الحفاظ على التماسك بين الشرائح وشد روابط البناء الاجتماعي، أو عملت في الاتجاه الآخر حيث استغلت الدين لما يحمله من قيمة ومكانة في السلم القيمي الاجتماعي، كشرعية للاحتجاج والثورة على الظروف القائمة. فقد حاولنا استثمار هذا الزخم الفكري وربطه بالواقع الجزائري، من خلال مفهوم الدين الذي ضبطناه من خلال مستويين وهما كالآتي :

أ - **مستوي الإعتقادي (** Les croyances**):**

يعتبر المعتقد من الركائز الأساسية التي يقوم عليها الدين، فهو يحتوي على جملة من القيم والمعايير حيث، "كان الدين أحد الأصول الفلسفية للعلوم الاجتماعية، وأحد الانشغالات الراهنة للتحليل وظيفة المجتمعات والثقافات. فمفاهيم المقدس، ما وراء الطبيعة، المعتقدات الآلهات" (Copans, J. 1996 :80) ، هي التي توجه سلوك وتصور المؤمن إلى كيفية ربط علاقته مع الله، وتعمل على إبراز القيم التي توجه العلاقة بين البشر والطبيعة بشكل عام. فالغاية من هذا التنظيم، صياغة المنظومة الميتافيزيقية الإعتقادية للمتدينين، وترشيدها على أنها هي الحق، والآخرون المخالفون والمشككون على باطل.فهذه المفارقة في الطرح تكتسي دلالة وأهمية بالغة، في العلاقة بين ما هو سياسي وديني.

ب - **المستوي التعبدي الممارسات الدينية (** Les pratiques religieuses**):**

يظهر لنا من خلال الكم الهائل من الشعائر والطقوس "فاليوم لا يتساءل أي مهندس أو طبيب أو قانوني، مهما كان مضطلعا بتقنيات البحث العلمي، إن كان مؤمنا، لا يتساءل عن حقيقة طقوس الصلاة والصوم أو الحج: إنه يتقيد بخشوع بالسنة الحية المنقولة عبر الأجيال عن صحابة رسول الله الذين التزموا بالتعاليم التي تعبر بصورة جديدة عن طاعة الله كما قال الرسول نفسه"(أركون، م.غاردي، ل.2006: 178). فمن خلال هذا النشاط الشعائري والذي يشوبه الكثير من التعدد والتنوع، وكل نموذج من هذه النماذج يوكل لنفسه مسؤولية الحفاظ على أصالة الدين ومحاربة البدع.

ثانيا - الدين وبناءه الوظيفي في المجتمع الجزائري:

شغل الدين الإسلامي مكانة هامة في المشروع الحضاري، وفي بلورة عناصره ومقوماته وتكمن أهميته في ما يمارسه من تأثير في المرحلة الراهنة. فيلعب الدين دورا أساسيا في بلورة وتشكيل الهويات التي تحدد طبيعة الوجود الإنساني والاختلافات التي تربطه مع الهويات المغايرة " لأنها تمأسس مثال أعلي، كما هو الحال بالنسبة للدين، ناجم عن منظومة تفسيرية للعالم " (قرم، ج.2007: 246).

يحمل الدين في طياته ثلاث عناصر أساسية، سوف نتعرض لها بشرح مقتضب حتى نبين درجة تأثير الدين على البناء الاجتماعي انطلاقا من بعد رمزي وروحاني.فيحتوي الدين على المعتقد كما أشرنا إليه في السابق، والذي يعتبر المنهاج الذي نتعبد به. كما أن هذا المعتقد يخلق صفة التمايز والأفضلية عن باقي المعتقدات

الأخرى. أما الأسطورة فتكمن في تاريخ الأقوام الغابرة، ووصف الحياة الأزلية التي تشكل خيبة أمل بالنسبة للإنسان، لأنه يجهل مصيره بعد الموت، فالأسطورة هي الجواب الكافي لهذا اللا جواب"لدينا إذا المثال لظهور صريح جدا للأسطورة في صميم إيديولوجيا تخال نفسها مزيلة للأوهام" (قرم، ج.2007: 246).أما الطقوس فهي الأداة الرابطة والجامعة بين الإنسان والقوة الغيبية. فأمام هذه الثلاثية نلاحظ أن هناك نوع من الجانب الروحاني، الذي يغلب على هذه العملية التي تتجاوز القدرات العقلية في إدراكها.

بغض النظر عن التنوع والاختلاف حول مدى صحة أو وهم الدين، يبقى هذا الأخير مجالا واسعا للعالم الروحاني والرمزي، الذي يؤسطر الوجود الاجتماعي ويمكنه من تقديم الإجابات عن الحيرات، التي تنتاب الإنسان حول علاقته مع الطبيعة، وعلاقته أيضا مع الإنسان. كما أنه يحمل في طياته مشاريع ورؤى مستقبلية تدخل على الإنسان السعادة، وتضفي عليه نوع من الديناميكية والحيوية في ذاته. فهو محرك فاعل وأساسي في تأسيس المشاريع، والضامن لها في شد رباطها وشد لحمتها أمام النعرات والتقلبات .

يحتوي الدين على جملة من الوظائف الاجتماعية داخل المجتمع ومن جملة هذه الوظائف التضامن الاجتماعي. فإذا عرجنا على الجانب التديني للمجتمع العربي، فهناك رابطة نفسية واجتماعية قوية تشد جميع الشرائح الاجتماعية، بغض النظر عن طبقتها الاجتماعية وولاءاتها السياسية وبنياتها الإثنية. ويتمثل هذا في الجانب العباداتي من صوم وصلاة وحج وزكاة ...الخ . فهو من خلال هذه العملية يعد مكون أساسي لتنشئة اجتماعية هادفة. ويعمل على مسالة الضبط الاجتماعي الذي بها يراقب المجتمع. كما أنه له العديد من الطقوس والمناسبات والأعياد الذي يخلق بها هذا التكافل والتعاون، إضافة إلى الدور الذي يلعبه الدين في إرساء القيم الاجتماعية والإنسانية. فهو أيضا يلعب دورا مميزا وخاصا في تدعيم التجانس الاجتماعي، من خلال آليات التسويغ وتفسير المقدس على أساس أننا امة واحدة. واعتبار الظواهر كلها تحكمها الإرادة الربانية. إن تحليل العلاقة بين تأويل الديني والنظام الاجتماعي، يحتل مكانه هامة في بلورة أية مشروع حضاري. ويتمظهر هذا من خلال الترابط بين البنيات الاجتماعية والأهداف، التي تجد صداها في البعد الوجداني الروحي.

يحاول هذا المقال إبراز أهمية الدين في شد النسيج الاجتماعي من جهة، وفي الجهة الأخرى فرصة لعرض أهم التيارات الفكرية والسياسية، التي استخدمت الدين في الجزائر.وسنقتصر في هذا العمل على توضيح البعد الأداتي والتوظيف السياسي لدين، بغية إضفاء الشرعية على النظام، والحفاظ على الوضع الراهن، والعمل على تحقيق الثبات الاجتماعي (ستاتيكا الاجتماعية)في المجتمع. أو توظيف هذا الدين في الاتجاه المعاكس، وذلك بتغيير الوضع القائم باستخدام الدين كعامل قوة، لتحريك المجتمع إلى التغيير (الديناميكا الاجتماعية).ومن هذا يتبين لنا الدور المزدوج للدين، من حيث التوظيف والاستخدام، فقد يكون وسيلة للحفاظ على النظام الاجتماعي، وقد يكون أداة فعالة في قلب النظام والضبط الاجتماعي، وبذلك يكون مسوغ للجريمة والإرهاب، التي لا تحمل أي دلالة وعلاقة مع تعاليم وجوهر الدين.

ثالثا- مكانة الدين في النظام المؤسساتي للدولة:

سنحاول في ثنايا هذا البحث، أن نبين مكانة ودور الدين في الحياة السياسية والاجتماعية في الجزائر"إن الدين فيما وراء ما يقدمه لهذا الفريق أو ذاك من عناصر

الشرعية لخوض المعركة السياسية، وقيادة الصراع اليومي على السلطة، دورا أساسيا في بناء الأساسيات العميقة للاجتماع المدني، الذي يجعل السياسة ممكنة والصراع على السلطة جائزا"(غليون، ب.1996: 579). وسنسعى في هذا البحث أيضا إلى توسيع وتعميق مسألة الفهم، في التعاطي مع موضوع الدين في تجلياته، من حيث الوجود والوظيفة في الدستور الجزائري، وانعكاساته على مستوي القيم الاجتماعية. فقد حظي الدين الإسلامي باهتمام بالغ وخاص ضمن القواعد السياسية والإيديولوجية للنظام السياسي في الجزائر، حيث يعتبر من أهم الخصائص المكونة للهوية الوطنية الجزائرية. فعلى هذا النحو كل الهيئات، التي قادت البلاد والعباد صرحوا بأن الإسلام هو دين الدولة.

يمكن لنا استنطاق بعض الرموز الاجتماعية "في سنة 1962 كان عدد المسلمين في الجزائر من 9.5 إلى 10 مليون مسلم وسنة 1980 كان هناك حوالي 18.5 مليون مسلم وفي سنة 2000 بدون شك هناك ما يقارب 30 مليون مسلم "(سانسون، ها. 1983: 25). فمن خلال هذه الأرقام يتبين لنا أن المجتمع الجزائري مجتمع مسلم في غالبيته. أما إذا تكلمنا عن الرمزية الإسلامية في الحقل السياسي، وتأملنا فيها فنجد أن الدولة الجزائرية تتمظهر بجملة من الإسلاميات يمكن حصرها على النحو الأتي "رئيس الجمهورية يجب أن يكون مسلما "(الدستور الجزائري 1976: المادة 107). وعند تأدية اليمين الدستوري فمن عهدة الرئيس أحمد بن بلة إلى غاية عهدة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة "على الرئيس الجمهورية أن يحترم الدين الإسلامي ويبجله"(الدستور الجزائري 1976: المادة 110). أما إذا حاولنا دراسة العلم الجزائري بصفته رمز من رموز الدولة الجزائرية، فمن ناحية ألوانه وأشكاله فإنها مستوحاة من التقاليد الإسلامية. حيث نجد النجمة الخماسية، التي ترمز إلى بعد الهوية الإسلامية، على عكس النجمة السداسية التي ترمز إلى الهوية اليهودية، إضافة إلى الهلال الذي يرمز إلى البعد الديني وإلى الأشهر القمرية، عكس الصليب الذي يرمز إلى الهوية المسيحية. كل هذا يبين لنا الرمزية الإسلامية في المجتمع السياسي.

أما إذا تكلمنا عن الرمزية الإسلامية في المجتمع الجزائري، فتكمن في جملة من الخصائص نذكر منها على سبيل التشبيه لا الحصر، أن التاريخ الهجري يكون هو الأول مرفوقا بتاريخ الميلاد. تخصيص يوم الجمعة كيوم عطلة، على أساس أنها عيد المسلم يؤدي فيها صلاة الجمعة. الاحتفال بالعيد الأضحى، والمولد النبوي، وذلك بإعطاء عطلة مدفوعة الأجر.كما تخصص أوقات مناسبة للعمل بحلول شهر رمضان، إضافة إلى أن الدولة تسهر على عملية زيارة الحجاج إلى بيت الله الحرام، وتشيد المساجد لعبادة الله، وأداء الطقوس الدينية وذلك عن طريق إحداث وزارة الشؤون الدينية، كما تمنع تربية الخنازير. كل هذه الرمزيات توحي وتبين لنا أن المجتمع الجزائري، ونخبته السياسية، تحمل في كينونتها البعد الديني الإسلامي.

وظفت الدولة الدين من خلال المراهنة على مسألة اللغة، وهذا الحكم أكيد أنه يحمل في طياته أبعادا ثقافية وهوياتية، من أجل رسم معالم عقائدية وثقافية للمجتمع الجزائري، وذلك من أجل وضع حد للصراعات الطائفية واللغوية التي ظهرت بعد الاستقلال، ونخص بالذكر الأزمة القبائلية. فاستطاعت الدولة من خلال اللغة العربية،أن تستقطب جميع الشرائح الاجتماعية حولها. وإضفاء الشرعية على أبعادها

السياسية، على أنها تجسد لغة القرآن في إدارتها. حيث صدر مرسوم سنة1976، مفاده ضرورة تعميم استعمال اللغة الوطنية، في أعلى المستويات الرسمية. ومن هنا نري أن الدين هيمن على كافة الأصعدة، سواء السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية"فلا يعبر هذا الموقف عن اهتمام الإسلاميين ولا العلمانيين بمصير الإسلام أو إصلاحه وتجديد معانيه وعقائده، بقدر ما يعكس مطلبهم المتناقض في تحويله إلى وسيلة لتأكيد عقائديات سياسية "(غليون، ب.1996: 15)، وهذا راجع إلى أهمية ودور الدين في إحداث الرباط الاجتماعي بين الأطياف الاجتماعية، والمساهمة في الحفاظ على النظام على أساس أن الدين هو الإسمنت، الذي يشد البناء الاجتماعي.

رابعا – تسييس الدين في النظام السياسي:

حصل في الجزائر جدال فكري حاد، حول أسس قيام الدولة بالإضافة، إلى طبيعة العقد السياسي، الذي يحكم أمور المجتمع، في هذا المجال حصل تعارك بين اتجاهين بارزين .

الأول الاتجاه الوطني الذي راهن على الشرعية الثورية والثاني الاتجاه الإسلامي القائم على الشرعية الدينية، فأخذ هذا الصراع عدة أشكال في التعاطي مع الدين. ويمكن أن نحصر دور الدين ودرجة استخدامه، وتبيان فعاليته من خلال أربع محطات أساسية عرفها المجتمع الجزائري.

3- 1المرحلة الاستعمارية:

شغلت قضية الدين حيزا كبيرا في السجال الهوياتي بين الجزائر وفرنسا. ويظهر هذا منذ بداية الاحتلال حيث، رفعت راية الجهاد لصد العدوان البراني على أرض الإسلام. وتكررت عملية الصراع على الحقل الديني ليس على المستوي الجهاد وإخراج المستعمر، بل تجاوزت هذا الأفق. واتخذت شكل مغاير ومخالف في حلقة الصراع، الذي أنصب على الصعيد الإيديولوجي من خلال معارضة القضايا التي كانت تشغل الساحة السياسية آنذاك، وتكمن في التجنيس والاندماج"فلقد فتح مبدأ الحرب ضد المرتد إمكانية الحرب الشرعية وهي الأطروحة التي تحولت في أيامنا هذه إلى مذهب الانتفاضة والحرب الثورية كواجب ديني، وشكل من أشكال الجهاد، وهذا المذهب له جذور عميقة كذلك في الماضي الإسلامي"(LEWIS, B.1988 :25).

لقد أدرك الاستعمار دور الدين الإسلامي ومكانته في ذهن وحياة المجتمع الجزائري. فأعلنوا الحرب عليه منذ الوهلة الأولى، من خلال رسائله العقائدية والعبادية والعلمية والتربوية. حاربوه في بنائه ووازعيته التي يفرضها على المجتمع. فقد انطوت هذه العملية على رد فعل الأهالي من خلال المقاومات، التي راهنت على الدين وتحرير أرض الإسلام من المشركين والمسحيين. وحمل الدين الإسلامي رهبة في نفس المستعمر، لما له من قوة في تعبئة المسلمين لإخراج الاستعمار. فقد قال السكرتير بيجو"....فلا يمكن أن نشك على أي حال أنها قد ضاعت من الإسلام إلى الأبد والعرب لن يكونوا ملوكا لفرنسا، إلا إذا أصبحوا مسحيين جميعا"(القاسم ،ع.دون تاريخ:74)، وهنا يظهر دور الدين في توعية الرعية لما يجب فعله. انطلاقا من تفسير آيات الجهاد، وهذا هو الدور الذي لعبه تأويل الدين خلال الفترة الاستعمارية، لما له من تأثير بالغ الأهمية في بناء الأمة، وتماسك مجتمعها والدفاع عن هويتها الذي يعتبر الدين عصابا لها .

3- 2 مرحلة الاستقلال والتنمية:

بعد الاستقلال ظهرت على السطح حياة سياسية جديدة، وساد النزاع بين الإخوة في السلاح حول كيفية بناء الدولة الجزائرية المستقلة. فبعد التسيير الذاتي، اعتمدت الجزائر على التجارب التنموية "وفي الاقتصاد الحديث بالقدرة على إدخال التقنيات المتطورة والفعالة المستلهمة من تطور العلم. وتتميز الحداثة أيضا بتطور في المعرفة العقلانية" (BOUDON, R. BERNARD, P. CHAKRAOUIET, M. 2001: 155). وما نجم عنها من ثلاث ثورات، ثقافية، وصناعية، وزراعية. وعندما اشتد النزاع الإيديولوجي بين الأطياف من مختلف النحل والملل السياسية (البربر الشيوعيين الإسلاميين الوطنيين).وظف الدين كأيديولوجية سياسية وتنموية لتبرير هذه المشاريع للرد على خصوم النظام .

فإذا رجعنا إلى دستور 1976، فإننا نرى ازدواجية في تعريف الدولة الجزائرية، فهي من جهة إسلامية، ومن جهة أخرى اشتراكية. وهم يوضحون بأن هذه الاشتراكية ليست بدين، بل هي سلاح نضري واستراتجي تعمل لإعادة الدين الإسلامي وجهه الحقيقي للتطور والرقي والتقدم . حيث لا يوجد نص قانوني يوضح طبيعة المشاريع التنموية، على أنها تحمل صبغة إسلامية. ومن هنا نستنتج أن السلطة الحاكمة المعروفة بتوجهها العقلاني، في تسيير أمور الاقتصاد والسياسة، قد فصلت في مسألة الدين باعتباره، هو المهيمن في النصوص لكن في واقع الأمر السلطة هي التي تحكم، وهذا ما سماه هنري سانسون بالعلمانية الإسلامية .

3- 3 مرحلة الوئام والمصالحة الوطنية:

نشأ الصراع الحقيقي الذي مهد لإسقاط الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة. فحاولت الدولة بعد توقيف المسار الانتخابي، توظيف الدين للحفاظ على التضامن الآلي للمجتمع. فوظفت جميع مؤسساتها من أجهزة قمعية،وأجهزة إقناعية لدحض أفكار التطرف، التي تسعي إلى تطبيق الدولة الإسلامية المزعومة.

فقد تبنت الدولة **مشروع التوبة**، كبرنامج عملي يسمح للشباب الذي ضلت به السبل أن يعود إلى رشده، ويتخلى على الأعمال الإجرامية، لأنها تضر أكثر مما تنفع. وقد أستخدم المعجم الديني وعلماء الدين لتبرير هذا النحو، على أساس تحريم قتل النفس"إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم"(القرآن الكريم ،سورة الحجرات، الآية رقم 10)."واعتصموا ا بحبل الله جميعا ولا تتفرقوا واذكروا إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا"(القرآن الكريم ،سورة آل عمران، الآية رقم 103) . "يأيها الذين آمنوا أدخلو في السلم كافة"(القرآن الكريم ،سورة البقرة ،الآية رقم 208). كل هذه المسوغات الدينية المقدسة، ساهمت في الحفاظ على الوضع. ووضع حد لحالة الاحتقان التي عاشها المجتمع الجزائري .

نستنتج أن الدولة وظفت، وراهنت على الدين لإخماد نار الفتنة، وذلك بدحض أفكار التطرف التي توسع من شقة الهوة، وتشجع على العمل الإجرامي. حيث يقول الرئيس اليامين زروال في خطاب له نشر في جريدة الخبر"لا يمكن لأي سبب كان دينيا أو ثقافيا تفسير وتبرير الجرائم المرتكبة ضد الأشخاص والممتلكات "(جريدة الخبر، 1994/02/24).وبهذا يرفض أي تبرير للإرهاب والأعمال الإجرامية، مهما كان السبب، حتى ولو كان الداعي إلى هذا دينيا. لأن الإسلام ليس حكرا على جماعة معينة .

حاولت السلطة مجددا توظيف الدين بعد فشل مشروع التوبة في تحقيق تهدئة الأوضاع. وذلك بالمراهنة على مشروع **الوئام المدني** اعتمادا على معطى ديني، ونتيجة مرونة الخطاب الديني، فالإسلام واحد والخطابات متعددة بين الأطراف، ومتباينة حسب الإطار الزماني والاستراتجي بين الأطراف المتصارعة. وما يمكن استنتاجه هو تعثر الخطاب الإجرامي، وعدم قدرته على ترويض الواقع الاجتماعي والسياسي، وهذا ما أدى إلى افتقاده للشرعية الدينية التي راهن عليها. الشيء الذي دفع العديد من الأشخاص لتخلي على الأعمال الإرهابية والإجرامية وفشل المشروع في تحقيق مآربه .

جاء مشروع **المصالحة الوطنية** الذي يحمل نفس الشعارات الإسلامية، من أجل لم شمل الأمة وكفي المؤمنين شر القتال. فقد صوت المجتمع الجزائري بنسبة مرتفعة لحقن الدماء الجزائريين المسلمين، ولم شملهم وتوحيد قوتهم أمام المؤامرات والإملاءات الأجنبية. وتعتبر هذه المرحلة أرقى المراحل من حيث الأمن والاستقرار، وهو تغيير تدريجي وجدري بعدم المس بالثوابت الوطنية، ومن جملتها الدين الإسلامي وهذا بالنظر إلى الرؤية النقدية والتجربة المعاشة، عندما وظف الدين كسلاح إيديولوجي للاستحواذ على السلطة، "في الميدان الديني تميزت بالعلمانية بالفصل بين السياسة والدين، وجعل هذا الأخير منحصرا في الميدان الفردي" (BOUDON, R. BERNARD, P. CHAKRAOUIET, M. 2001: 155). بالتالي يصبح الدين في حد ذاته غاية وهدف، لا وسيلة لضبط المسائل الاجتماعية والسياسية والهوياتية .

كل هذه المحطات تمثل لنا مجالا خصبا، لفهم دور الدين في المجتمع وما ينجم عن هذا التوظيف من رهانات تساعدنا على فهم تداعيات الصراع، ومن يقفون وراءه، وكيف وظف الدين في إحداث الرباط الاجتماعي بالنسبة لأطراف الصراع. كما أن هذه المحطات تمثل لنا مادة خامة، تشتغل عليها مختلف الاختصاصات العلمية، بتفرع علومها وتنوع مضامينها الفكرية، وتعدد مقاربتها التنظيرية، في إعطائنا تصور عام ومفيد حول الظاهرة الدينية ومكانتها في المجتمع الجزائري.

خامسا- تديين السياسية لدى الإسلاميين في الجزائر:

تعتبر الحركة الإسلامية في الجزائر، ظاهرة سوسيولوجية من حيث ديناميكيتها وتعقيداتها. ومنه يمكن أن نقسمها إلى ثلاث أقسام .القسم الأول يبدأ من1963 إلى بزوغ فجر التعددية، وامتاز بالسرية والغموض في طرح برنامجه، نتيجة سياسة الحزب الواحد والرقابة المفروضة على الأطياف الاجتماعية. والقسم الثاني من 1989 إلى 1992 وهي المرحلة، التي عرف فيها المجتمع الجزائري نوع من الخلل عندما قرن الديمقراطية بالفوضى، وسرعان ما أجهض جنين الديمقراطية، الذي لم يدم سوي ثلاث سنوات. أما القسم الثالث من 1993 إلى وقتنا هذا وهي المرحلة الأصعب، التي مرت على البلاد والعباد منذ استقلال الجزائر.

فالاتجاه الإسلامي في الجزائر يجب أن نحدده بخصوصياته كي نتجنب الوقوع في التعميم نتيجة بروز الحركات الإسلامية في العالم من جهة، ومن جهة أخرى تعدد الخطابات الإسلامية داخل بلدنا. وهذا ما يجعلنا نؤكد على خطاب الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة، نتيجة اكتساحه الباهر والمنقطع النضير في الانتخابات المحلية والبرلمانية. فنجاح هذه التشكيلة الحزبية ناتج بالضرورة على إضفاء المعجم الديني في خطاباتها السياسية، "فالحركات الإسلامية في طبيعة تكوينها واستراتيجياتها

وتكتيكاتها المختلفة وبرامجها وأهدافها ، لا تعكس سوي عمق التوترات والصراعات والإحباطات التي لا يكف النظام العربي عن توليدها ومراكمتها"(غليون ،ب. 1996: 20). فهم يفرضون مسلمات الوحي على المجال السياسي، بصفته فضاء يتجاوز القدرات العقلية وعن كل إنتاج بشري. فلا يمكن للعقل أن يناقش هذه الغيبيات، بحيث يمكن له في أحسن الأحوال أن يحاول جاهدا في فهمها وتطبيقها في حياته اليومية.نلاحظ أن هذا الاتجاه، طرح مسألة الدولة الإسلامية كمشروع اجتماعي، انطلاقا من رواسب تاريخية وأزمات اجتماعية واقتصادية وسياسية، ناهيك عن العوامل الخارجية، فهم يعبرون عن وجودهم بترديد شعارات لاحتلال مواقع سياسية. وسوف أكتفي بذكر شعار بارز لهذه التشكيلة السياسية من أجل تحليل مسألة تديين السياسة، فالشعار يقوم على مبدأ الحاكمية.

يمتاز هذا الخطاب بالطوباوية، لعدم إمكانية تطبيقه في الواقع، فهو شعار إيجابي ومفيد لسحب غطاء الشرعية من الخصوم السياسيين، وبراق وغير مكلف في تجيش الشعب لتحقيق التعبئة في صفوفهم، لكن من الناحية الواقعية والعقلية، تراودنا بعض التساؤلات في حق هذا الشعار وهي على النحو الأتي :

من يحكم من؟ وما هي الخصائص المؤهلة لهؤلاء دون غيرهم أن يتحدثوا باسم الدين؟ وما هي الطريقة المطبقة في فهم ما هو دنيوي وديني؟ ومن يضمن لنا أن هؤلاء البشر يحكمون بما أنزل الله؟

فالحا كمية لله هو شعار يعبر به عن حالة اغتراب نفسي وهوياتي، وعن الاستبداد السياسي التي تعيشه الدول العربية التي تغذيه الدول الكبرى. ومن هنا تظهر فكرة المؤامرة الغربية على الإسلام والمسلمين "فالمسلمون على اختلاف مشاربهم لا يتكلمون إلا على مؤامرة واسعة عمادها الغرب المسيحي اليهودي الذي يهدف إلى إلغاء الإسلام ومحوه على وجهه البسيط" (هويدا ،ف،بدون تاريخ :14) . وبالتالي قوة وحكمة هذا الشعار تكمن في رفضه للوضع الراهن وإدانة كل شيء فيه، على أساس أن الإسلام لا يعرف الترقيع. فمن خلال هذا يتبين أن الحاكمية من هذه الزاوية وبهذا التفسير، قد تصبح عقبة أمام التطور الإنساني، لأنها ترفض كل جديد وإن قبلته تقيسه بالنقل المفسر حسب نزعاتهم وعقائدهم، فهي تخشى الحاضر الذي يقوده الغرب، وليس لها الإمكانيات العقلية والمادية اللازمة لمواجهة هذا بقدر ما تكتفي بالغوص في الماضي واستحضار تلك المواقف التاريخية، أثناء عهد الصحابة وتذوب فيهم دون أن تعرف ما عليها الآن، وكيف عليها أن ترفع التحدي للاقتراب من الآخر الذي تجاوزنا بقرون عدة.

1- الحاكمية ودرجة التوظيف السياسي:

يعتبر حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة، أول حزب إسلام وجد ضالته في الجزائر المستقلة. واستطاع إلى حد ما استقطاب جميع الشرائح الاجتماعية بفضل خطابه السياسي، الذي يغلب عليه طابع التجييش والتهييج الجماهيري، وهذا ناتج عن التركيبة القيادية لهذا الحزب، التي تمتاز بالتنوع (تجار معلمين أئمة أستاذ جامعي). فتكمن خصوصيات خطاب الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة من خلال تنتظرين بارزين لمسألة الحاكمية :

أ – التنظير الانفتاحي والذي يرى أن الحاكمية لله، لا تعني رفض حاكميه البشر بل القصد منها اختيار الناس الذين يراعون المصلحة العامة. فالرجل الأول عن حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، يعبر عن هذه الرؤية من خلال كتيب الموسوم ب"أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي"والذي لقي رواجا كبيرا، في أوساط وأنصار حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة. وقد شكل حجر الزاوية في صياغة البرنامج السياسي للحزب "فبمقتضي ذلك يكون الشرع الرباني لازما فيلتزم به القائد والمقود علي حد السواء، لأن ضمان العدالة هو مبرر لزوم ...وقيادة القائد في توجيهها الوجهة الشرعية السوية"(مداني ،ع.1989 :63). ويؤكد أيضا عباسي مدني أن الشعب هو الذي يقرر حالته، كما هو معقول لا يحكم بذاته، ولكن من خلال الخلفية أو الإمام وهو نائب عن الأمة، وليس نائب عن الله. وعلى هذا النحو يبقى شعار الحاكمية بهذا المظهر الانفتاحي المستقيم يقترب من الشعارات العلمانية التي تنادي بالديمقراطية، فالحاكمية عند هذا التيار تعني حاكمية البشر الذين نختارهم لحفظ الدين والدنيا معا .

ب- التنظير المنغلق والذي يعتقد في مسألة رفض حاكمية البشر مهما كان توجيهما، وهو يرجع كعادته إلى القرآن، ويقدم آياته لإعطاء الشرعية لما يدعي. فتأويل الدين حسب المصالح الخاصة يعتبر من المسائل الهامة والخطيرة، وتكمن خطورتها في نزع النصوص المقدسة من سياقاتها، فالنص هو جزء من الكل ولا يفهم هذا الجزء إلا إذا أخذنا في الحسبان جميع الجزئيات، فإذا تمعنا في هذا التنظير وقمنا بمقارنة خاطفة بينه وبين سابقه، نجد أن هذا التيار يغيب عنصر الزمان فيه (المستجدات الحالية). ويريد أن يهدم كل شيء ويبدأ من نقطة الألف. فنلاحظ الرجل الثاني في الحزب يؤكد على دحر الديمقراطية رغم أن هذه الأخيرة هي التي أوصلته للحكم، فيقول "اعلموا إخوة الإسلام أننا نحن معشر المسلمون نرفض عقيدة الديمقراطية الكفرة رفضا حازما، لا تردد فيه ولا تلعثم فيه، وذلك لأسباب يطول شرحها وتبيانها ""(جريدة المنقذ، 18 محرم 1411). ويا حبذا لو ذكر لنا هذه الأسباب الذي أوصلته إلى البلديات والولايات، وأسمعت صيته في الداخل والخارج!!!.

فمن خلال هذا الشعار الذي ركزت عليه بصفة موجزة استنتجنا أن فكرة الحاكمية، بالرغم من صوابها من حيث المبدأ المتمثل في وجود الحقيقة المعطاة سلفا ومدونة في نص خارج الزمان والمكان. إلا أنه من حيث الواقع الفعلي والمستجدات الحالية، فهي بحاجة إلى مزيد من التدقيق والتفصيل، فالحقائق لا تستنبط دائما من مبادئ سابقة، بل تستقرأ من الواقع وتحصى من جزئياته.

الخاتمة:

تحتل العلاقة بين الدين والمجتمع أهمية كبرى، خاصة في المجتمعات التي تنحوا لإيجاد علاقة إستراتجية في ضبط سلمها القيمي والمعياري. فبفضل هذا المنطق الحكيم استطاعت دول الغرب أن تبني صرحها الحضاري والفكري، حول العلاقة بين ما هوديني وما هو دنيوي بشكل عام. وتخلصت مبكرا من إشكاليات الثنائيات المصطنعة والمزيفة، التي مازال ويزال الفكر العربي يتخبط ويدور فيها. فيكتسي الدين أهمية كبري في حياة الشعوب، ذلك أنه لن يقوي أي نظام سياسي ولا يبنى أي مشروع حضاري ، مهما كانت درجة انفتاحه ودمقرطته، إلا إذا راهن على الدين. فأولئك الذين يعملون على تقزيم أو تحييد الدين أو العمل على إخراجه من الحياة العامة للأفراد والمجتمعات،

بغية إدراك الحداثة فهم يمثلون أحد طرف الثنائية المذكورة آنفا. ومن يعمل في الطرف الآخر على تطبيق تأويله للدين على المجتمع بطريقة قصريه وقمعية نافيا الأخر، ظنا منه انه يمتلك الحقيقة المطلقة، فيعد أيضا شريك في هذه الثنائية المزيفة، فالدين الذي نتوخاه من هؤلاء وهؤلاء، أن يكون أداة لتسامح والاعتدال. وينبغي أن نوجهه إلى حماية مصالح البشر من خيرات مادية ورمزية، وليس توجيهه بتأويلات واهية، وبالتالي قد يفضي في النهاية إلى عكس ما كنا نريده ونتطلع إليه.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم
- أركون، محمد. (2001). قضايا في نقد العقل الديني.كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، ط2. بيروت، دار الطليعة.
- أركون، محمد. غارديه، لوي. (2006). الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، بيروت، دار التوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- دستور 1976
- قرم، جورج. (2007). المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل احمد خليل، مراجعة نسيب عون، ط1، دار الفارابي.
- غليون، برهان. (1996). نقد السياسة الدولة والدين،ط3،المركز الثقافي العربي.
- سانسون، هانري. (1983). العلمانية الإسلامية في الجزائر، باريس، المركز الوطني للبحوث العلمية.
- القاسم، عبد الله. المسجد وأثره في تربية الأجيال والمؤامرات المحاكة ضده، دون تاريخ.
- هويدا، فريدون.الإسلام المعطل، دار النشر، مارينو، بدون تاريخ.
- مداني،عباسي.(1989).أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، ط1.الجزائر، مطبعة رحاب.

- Copans, Jean. (1996). Introduction à L'ethnologie et à L'anthropologie, Nathan.
- Bernard, Lewis.(1988). Le langage politique de l'islam, Paris, Gallimard,.
- Boudon, Raymond. Bernard, Philipe. Chakraouiet Mohamed. Bernard, Pierre lécuyer. (2001). Dictionnaire de sociologie, Paris, Larousse.

- جريدة الخبر فبراير 1994 .
- جريدة المنقذ، عدد23 /18 محرم 1411 هـ

الأثر الأرسطي في الفلسفة الإلهية عند الفارابي وتوما الإكويني دراسة مقارنة

جنفياف جوبيو ،

أستاذة الفلسفة الإسلامية بجامعة ليون.

محمود مسعود ،

مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة المنيا.

الجزء الثاني

المبحث الثالث: قضية الصفات الإلهية

حسب الرؤية الدينية – للمتكلمين وللاهوتيين وغيرهم- وكذلك عبر محاولات الفلاسفة، فإنه من الصعب على العقل المخلوق إدراك حقيقة صفات الخالق، حيث إن العقل الإنساني المحدود عاجز عن الإحاطة بما ليس بمحدود، لكنه في الوقت ذاته فإن هذا العقل قادر على إدراك صفات الكمال للخالق عز وجل من خلال ما يشاهده في الكون من نظام وترتيب ودقة، فلا يمكن أن توجد هذه المشاهدات بالمصادفة، أومن غير تدبير مسبق، ثم إن الوحي جاء يخاطب هذا العقل بما يملك من أدوات، ولم يطلب منه أن يسترسل في إدراك تلك الصفات بعيدة عن الواقع المشاهد لهذا العقل. كما أن الفلسفة الأولى لأرسطولم تشغل بالبحث التفصيلي لصفات الموجد، واكتفت بأن وصفته بالكمال وعدم النقص، وبأنه ذوحياة وعلم وإرادة وإن كانت إرادة يشوبها بعض النقص حيث هومعشوق وعاشق، وحيث هولا يؤثر في الجزئيات ولا يعلمها.

فإذا نظرنا إلى رؤية الفارابي في هذه الجهة، نجده حاول أن يسير على ضرب الفلاسفة ليثبت تلك الصفات لله تعالى من جانب، ومن جانب ثان لم يبعد عن تقسيم (المتكلمين) للصفات، فهناك صفات سلبية وصفات ذاتية وصفات أفعال، فصفات الوحدانية والأزلية (القدم عند الفلاسفة والأول عند المتكلمين) الصفات بمثابة الصفات السلبية عند المتكلمين؛ أي التي تسلب عن الله كل نقص، وتعد محاولة الفارابي لتصور الإلهية وصفاتها محاولة فلسفية في المقام الأول، فهي تفارق محاولة المتكلمين وتعتمد على المنهج الأرسطي في إثبات صفات المفارق، فالله عند الفارابي مباين بجوهره لكل ما سواه، وهوواحد في صفاته ومنزه عن النقص "فلا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء أخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا، ولا تغاير أصلا" (الفرابي، 2002 :39). ويستخدم منهج أرسطوحين يقول : يجب أن يكون هناك ذات واحدة فقط وليس اثنتين؛ "لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه. فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما، والذي اشتركا فيه هوالجزء الآخر. فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول، ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته. فلا يكون أولا، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هوسبب لوجوده، وذلك محال"(الفرابي، 2002 :39). ومن

هنا يذهب الفارابي إلى أن "الأول منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلا موجود في نوع وجوده، فهوإذا واحد"(الفرابي، 2002 :43). وهذا الواحد الأول لا يفني، بل هوأزلي "فأن يكون للشيء عدم فهونقص في وجوده، وأن يكون في وجوده محتاجا إلى غيره فهوأيضا نقص في الوجود، وكل ما له شبيه في نوعه فهوناقص الوجود" (الفرابي ،1993: 79). ثم يذهب الفارابي إلى نفي الجسمية عن الله من جميع الوجوه(الفرابي، 2002 :44). وهوهنا لا يسير مع المتكلمين في الأداة، إنما يسير معهم في النتيجة فقط؛ حيث إن الله عند المتكلمين ليس جسما لكن المتكلمين يقبلون الأوصاف التي تشير إلى الجسمية إما بتأويلها كما عند الأشاعرة المتأخرين، أوبالتفويض كما عند الحنابلة المتأخرين. لكنهم جميعا يرون أن منهج الفلاسفة يؤدي إلى نفي الصفات. ويعد المعتزلة هم أقرب المتكلمين لمنهج الفارابي، حيث وصل تأويل الصفات عندهم إلى القول بإن الله عقل محض وهوما ذهب إليه الفارابي حين يقول إن الله " ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره عقل بالفعل؛ لأن المانع للصورة أن تكون عقلا أوأن تعقل بالفعل هوالمادة التي فيها يوجد الشيء. فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة، كان ذلك بجوهره عقلا بالفعل: وتلك حال الأول. فهوإذا عقل بالفعل. وهوأيضا معقول بجوهره"(الفرابي، 2002 :46).

ولما كان الفكر اليوناني لا يُسلم بالوجود من اللاوجود، مما جعل فلاسفة اليونان يقولون بقدم العالم أوبقدم مادته (الفرابي، 2002 :18) ، فإن هذا الأمر جعل الفارابي لا يساير الفكر اليوناني في هذه المسألة، بل حاول أن يبين أن تلك الفكرة ليست لأرسطومن الأساس، إنما هي قد فهمت خطأ عنه. ولما كانت مسألة الفيض هي الحل الذي يستقيم مع كون الأول لا يوجد الأشياء من عدم فقد ذهب إليها الفلاسفة اليونان؛ لأن الفيض يعني أن الكائن الأول يفيض عنه كائن ثان غير جسمي مثله، وهويعقله ويعقل ذاته؛ ومن تعقله للأول يفيض عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته يفيض عن الوجود السماء الأولى أوالوجود المادي، وبالتالي تبدأ الموجودات تفيض عن هذا الوجود الجسمي والمادي من خلال العقول المتتالية التي فاضت كلها تباعا عن الأول. وذهب الفارابي إلى قريب من هذا غير أن الإله الواحد –عنده- تفيض عنه الموجودات بالخلق والإيجاد، فيقول الفارابي : إذا سلمنا منطقيا بوجود هذا الكائن الواجب الوجود، الواحد، البسيط المطلق الكمال، وهوما ندعوه الله، بقي علينا أن نعلل وجود باقي الكائنات ويستخدم الفارابي مسألة الفيض في تعليله لذلك(الفرابي، 2002 :18). ولما كانت نظرية الفيض تلك هي من أهم خصائص الأفلوطونية المحدثة فإن الفارابي قد تأثر بها كما هوواضح مثلما تأثر بمنهج أرسطوفي تلك المسالة.

أما إذا جئنا إلى القديس توما فقد تأثر بالمنهج الأرسطي في مسألة الصفات كما كان متأثرا به في إثبات وجود الله تعالى، رغم أنه مال نحومنهج اللاهوتيين في مسألة الصفات هذه أكثر من مسألة إثبات وجود الله. وكما أولى الفارابي صفات الأولية والأزلية والوحدة (نفي التركيب) اهتماما كبيرا في بيان أهميتهما لله تعالى، فقد اهتم الإكويني بهذه الصفات خاصة مسألة نفي الجسمية التي تعني نفي التركيب أيضا(Tomas d'Aquin. 1984: 178).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه رغم تأكيد النصوص المقدسة على التنزيه المطلق لله تعالى "ليس كمثله شيء وهوالسميع البصير" إلا أنها تحوي إشارات قد فهم البعض منها الجسمية للخالق عز وجل، من مثل قول أيوب مخاطبا الله تعالى: "يداك كونتاني وصنعتاني كلى جميعا" (سفر أيوب: 08/10). والقرآن يشير إلى بعض صفات الله مثل اليد والوجه والاستواء : "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (سورة الفتح: 10) ، "ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام" (سورة الرحمن:27) والإنجيل يسترسل أكثر من ذلك حين يشير إلى تجسد الخالق في جسد بشري حين يقول: "والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده مُجَدا كما لوحيد من الآب مملوء نعمة وحقا" (إنجيل يوحنا: 14/1). لكن علماء الكلام وكذلك علماء اللاهوت ينفون أن تكون هذه الصفات مفضية الجسمية ويعدون هذا الفهم شاذاً . ويقولون إن ورود تلك الصفات إما كصورة تقريبية لعقل الإنسان الذي يصعب عليه إدراك المعاني مجردة من الحيز والمكان وعلى رأس هؤلاء المعتزلة والأشاعرة من المسلمين. ومنهم من يري أنها أوصاف حقيقية لكن لا نستطيع أن ندرك كنهها وتلك رؤية الفقهاء المسلمين والأشعري وابن تيمية . أما في علم اللاهوت المسيحي فرغم إشارة بعض نصوص الإنجيل إلى التجسيد إلا أن علماء اللاهوت يرون أن هذا التجسيد لا يحمل معنى الجسمية، إنما يحمل إحاطة النور بجسم الشمس فتتلبس به دون أن يكون منها.

وعلى هذا الدرب صار القديس توما الإكويني الذي حاول نفي الجسمية عن الله تعالى من خلال تأكيده على نص ورد في سفر أيوب في التوراة يصف الله بأنه أعلى من السموات وأطول من الأرض وأعرض من البحر(سفر أيوب: 11/07) . فقد شرع الإكويني في تأويل معاني تلك النصوص، وأنها جاءت للتقريب إلى العقل البشري (Tomas d'Aquin. 1984: 174). ثم أخذ القديس توما يثبت أن الله ليس بجسم، وذلك من خلال أوجه ثلاثة، يستند فيها على المنهج الأرسطي ويسير مع طريقة الفارابي في أخذه عن أرسطوتلك الأدلة لإثبات الصفات:

الوجه الأول - يستند فيها إلى المنهج الأرسطي في المحرك الأول- وهوأن الله هوالمحرك الأول والمحرك الأول غير متحرك وغير المتحرك لابد أن لا يكون جسما.

والوجه الثاني -يستند فيه أيضا إلى منهج أرسطوفي مسألة الوجود بالقوة والفعل- من حيث إن الله هوالموجود الأول الذي يجب أن يكون موجودا بالفعل وليس بالقوة، ولما كان كل جسم موجوداً بالقوة لقبوله القسمة استحال أن يكون الله تعالى جسما.

والوجه الثالث – ويسير فيه أيضا مع الدليل الأرسطي في الكون والفساد- هوأن الله أشرف الموجودات حيث إن أشرف الموجودات هوما لا يعتريه الفساد، ومن طبيعة الموجودات الحياة والفساد وهوما لا ينطبق على الله حيث إنه هواشرف الموجودات (Tomas d'Aquin. 1984: 175). ثم إن الجسمية تعني التناهي وهذا لا يتفق مع اللامتناهي، ولما كان الجسم أي جسم متناه فإن الله يستحيل أن يكون جسما (Tomas d'Aquin. 1984: 185).

وهكذا تأثر الإكويني بالفلاسفة المسلمين وصار على دربهم في التأثر بمنهج أرسطوفي هذه المسألة. ويظهر تأثر الإكويني بمنهج أرسطوفي رده على مسألة نفي

الجسمية، إذ يعقد الفصل العشرين من كتابه (الخلاصة في الرد على الأجانب) ليبين ذلك من خلال أربعة أوجه، يمكن أن نوجزها في الآتي: أن المحرك الأول لا يمكن أن يكون جسما حيث لا يقبل التقسيم كباقي الأجسام (Tomas d'Aquin. 1984: 189)، ومن يحرك في زمان غير متناه لابد أن يكون هو غير متناه (Tomas d'Aquin. 1984: 190)، كما أن المحرك الجسماني إنما يحرك بالجذب أو بالدفع، ولما كانت حركة المحرك الأول متواصلة ومطردة فهو إذا ليس بجسم (Tomas d'Aquin. 1984: 190,191)، كما أن الحركة اللامتناهية لا تصدر إلا من محرك غير متحرك، وبالتالي فالمحرك الثابت لا يكون جسما (Tomas d'Aquin. 1984: 191,192).

وبعدما أثبت الإكويني أن الله لا يمكن أن يكون جسما شرع في إثبات أن الله غير مركب، ولنفي التركيب عن الله لجأ الإكويني إلى أرسطو في برهان الخلف، حيث إن الشيء إذا لم يكن هو عين ذاته أو ماهيته لزمه ضرب من التركيب والقسمة والإضافة ومن هنا يمكن تصور معان خارجة عن الذات، والله لا يحتوى على تركيب أو انقسام أو إضافة وإلا لزم النقص على الذات العلية وهو مستحيل (Tomas d'Aquin. 1984: 96,97). كذلك فإن ذات الشيء إما أن تكون هي نفس الشيء أو تكون نسبتها إلى هذا الشيء كنسبة العلة إلى المعلول، وهذا يوافق المخلوقات والظواهر المعلولة لغيرها أما الذات العلية فهي ليست معلولة لشيء آخر وإلا لزم التسلسل في العلل إلى ما لانهاية وهو مستحيل.

ليصل القديس توما من خلال ذلك البرهان الأرسطي إلى أن الصفات الإلهية مطابقة للذات وقائمة به بالفعل وليس بالقوة، حيث إن الله فعل محض وماهيته لا تختلف عن وجوده (Tomas d'Aquin. 1984: 176,177). والإكويني هنا يوافق الفارابي والفلاسفة - خاصة ابن سينا - في أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده تعالى، ومن ثم فإن الله لا يندرج تحت جنس ما؛ لأن كل ما له جنس تكون له ماهية زائدة على وجوده، والذات الإلهية تتفرد بوجود متمايز عن وجود الأجناس أو الأنواع ويستحيل أن يندرج تحت جنس ما (Tomas d'Aquin. 1984: 205) وذلك لأن الذات الإلهية تتفرد بالكمال المطلق. ثم أنه لو كان هناك عرض في الذات الإلهية للزم أن تكون هناك علة لهذا العرض، وتلك العلة إما أن تكون خارجة عن الذات أو تكون هي عين الذات الإلهية. ويحاول الإكويني دحض هذين الافتراضين:

فالافتراض الأول يقوم على وجود علة خارجية مؤثرة في الذات الإلهية وبالتالي تكون الذات الإلهية قابلة أو منفعلة وهذا محال؛ لأنه يتنافى مع كمال الذات الإلهية، حيث سيصبح هذا المؤثر هو الأجدر والأحق بأن يكون ربا ومن ثم نقع في مسألة الدور وتسلسل العلل، وبالتالي فالله فعل محض لا تلحقه الأعراض أو تؤثر فيه أمور خارجية عن ذاته.

أما الافتراض الثاني والذي يذهب إلى كون الجوهر الإلهي هو علة العرض الحال فيه، فإنه يستحيل أيضا حيث تكون الذات الإلهية فاعلة وقابلة في نفس الوقت، أو علة تأثير ومحلا لقبول الأثر في آن واحد، وهذا يعني أن الله تعالى مركب، وقد ثبت استحالة تركيب الذات، وبالتالي يستحيل أن يكون فيها جزء فاعل وجزء منفعل.

كما أن المركب يمكن أن يكون فيه جزء صغير وجزء كبير وجزء شريف وجزء غير شريف وهذا يستحيل على الله، لينتهي الإكويني بعد ذكر كثير من التفاصيل إلى أن الله ليس مركبا وليس جسما(Tomas d'Aquin. 1984: 80,81). وبالتالي فإن كلا من الفارابي والإكويني عمد إلى منهج أرسطوليثبت صفات الله السلبية وهي أنه : أول ثم أنه واحد وغير مركب، وليس له جسم، وأنه أزلي سرمدي. غير أن طريقة أخذ الأدلة تختلف بين الفارابي والإكويني، فعلى حين كانت عند الفارابي مباشرة وقريبة المأخذ من المنهج الأرسطي، كانت عند القديس توما فيها نوع من التكرار وضرب الأمثلة لكونه يستخدم المنهج البرهاني بطريقة الجدل اللاهوتي.

صفات الذات

تبين فيما سبق أن صفات الله كما جاءت عند الفارابي تعتمد على منهج أرسطومن جانب، لكنها من جانب ثان تتحونحومنهج المتكلمين أيضا. ولما كان المتكلمون قد أثبتوا للذات الإلهية سبع صفات إيجابية وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ولما كانت الصفات الثلاث الأولى هي من كمال الجوهر اهتم بها الفارابي وحاول تفسيرها بمنهجه الأرسطي. أما الصفات الأخرى فهي متضمنة في الصفات الأولى؛ لهذا لم يعرها اهتمامه؛ خشية أن يلج منهج المتكلمين؛ لأنه من حيث المنهج البرهاني يكفي إثبات الأصول. أما الفروع فهي تقاس عليها، ولا يجب كثرة الأخذ والرد فيما يبدوبدهيا في أصله، وربما لهذا لم نجد الفارابي يعيرها اهتماما كما اهتم بالأصول.

ويبدأ الفارابي اهتمامه بهذه بصفات بصفة الحياة، لأنه إن لم يكن حيا لما كان لوجوده عمل، فالله إذن حي "وحياته ذات واحدة، فإذا كان الأول وجوده أكمل وجود كان أيضا أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء استعارة" (الفرابي، 2002 :48، 49). ثم يعرج على صفة العلم لله تعالى ويوليها عناية خاصة، فهي صفة ذات عنده يجب أن تكون لله، وكونه عالم عنده يعني "أنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا أن يكون معلوما إلى ذات أحري تعلمه، بل هومكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم. فهوذات واحدة وجوهر واحد" (الفرابي، 2002 :47). وعنايته بصفة العلم تتعدي رؤية أرسطوللعلم عند المفارق حيث إن المفارق عند أرسطويقف عند العلم بالكليات.

ثم يبرهن الفارابي على إثبات صفة الحكمة لله تعالى، يقصد من صفة الحكمة العناية بالموجودات وبالتالي يقصد منها صفة الإرادة والمشيئة النافذة لله تعالي " فإن الحكمة هي أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم أفضل الأشياء، وأفضل العلم هوالعلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هوعلمه بذاته" (الفرابي، 2002 :47). وبالتالي يتجاوز الفارابي هنا أيضا المفهوم الأرسطي للمفارق الذي لا يعلم علما كاملا، وبالتالي فإرادته ناقصة؛ لأنه لا يتصرف في كل الموجودات بصورة تفصيلية. إنما يتصرف فقط في أصول الكائنات، أما فروعها فتنشأ من تأثير بعضها في بعض دون عناية أوحكمة مقصودة من قبله.

ثم يعرج الفارابي ليثبت صفة الكمال لله تعالى؛ لكونها هي الأخرى من الصفات الذاتية التي يجب أن يتصف بها الحق تعالى، والكمال عنده يعني التأكيد على صفتي القدرة والإرادة لله عز وجل "إذ الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضا (الفرابي، 2002 :50). وعدم إدراكنا لهذا الكمال ليس لعدم وجوده، إنما لضعف قدراتنا وكذلك لفرط كماله الذي تعجز عنه هذه الإمكانات المحدودة التي ركبت فينا، ولكون المادة هي أحد مكوناتنا ومن ثم أصبحت حاجبا عن إدراك هذا الكمال المطلق "فلضعف قوي عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ما هوعليه وجوده، فإن إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام. كما أن الضوء هوأول المبصرات وأكملها وأظهرها، وبه يصير سائر المبصرات مبصرة، وهوالسبب في أن صارت الألوان مبصرة" (الفرابي، 2002 :50) ، و"كلما كان كماله أتم ابهرنا إبصاره" (الفرابي، 2002 :50). كما أن إلتباسنا بالمادة هي التي تبعدنا عن الجوهر الأول، فكلما كنا أقرب لمفارقة المادة كان تصورنا له أتم، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل (الفرابي، 2002 :51). كما أن الفارابي يذهب إلى أن العظمة والجلال والمجد في الشيء يكون حسب كماله، إما في جوهره، وإما في عرض من خواصه، مثل اليسار والعلم، و(الأول) لما كان كماله مباينا لكل كمال، كانت عظمته وجلاله ومجده مباينة لكل ذي عظمة ومجد (الفرابي، 2002 :52). كما يذهب الفارابي إلى أن (الأول) يستمد كماله من ذاته وليس من شيء خارج عنه حيث إنه كامل سواء وجدت الموجودات أوعدمت، فهويعشق ذاته ويحلها ويعجب بها إعجابا بنسبته. "فإن العاشق منه هوبعينيه المعشوق والمحب هوالمحبوب، فهوالمحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره أولم يحب، وعشقه غيره أم لم يعشقه" (الفرابي، 2002 :54). فليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره، أكمل من وجوده الذي هوبجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعا ذات واحدة، ولا يمكن أن يكون عائقا من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلا (الفرابي، 2002 :56). وهكذا يستمد الفارابي من أرسطوأدلته لإثبات صفات الذات لله تعالى، خاصة صفات الحياة والعلم والإرادة والقدرة، وإن كان الفارابي يسميها بصفات الحياة والعلم والحكمة والكمال، لكنه قصد بالحكمة الإرادة، وبالكمال القدرة، وصفات الذات تلك التي حول الفارابي إثباتها مستندا على منهج أرسطوفي الفلسفة الأولى، هي التي جاهد المتكلمون لإثباتها لكن بطريق آخر غير الطريق الأرسطي. ومع أن علماء اللاهوت أقرب للمتكلمين في هذا الاتجاه إلا أن الإكويني اقترب كثيرا من الفارابي في هذه المسألة وفارق بعض الشيء اللاهوتيين.

فلم يبعد القديس توما كثيرا عن الفارابي –رغم نقده للفلاسفة- في التأثر بمنهج أرسطوفي إثبات صفات الذات لله تعالى، خاصة صفة الحياة والعلم والإرادة، ويجمع هذه الصفات الثلاث أحيانا في صفة الكمال، ولما كان علماء الكلام واللاهوت يقصدون بصفة الكمال لله تعالى أنه لا يعتريه نقص أوعيب لا في ذاته ولا في أفعاله، ؛ لأنه هوالأول ولا شيء قبله ينتقد الإكويني الفلاسفة خاصة في فهمهم لمسألة الأولية عن الأشياء التي يجعلونها لمبدأ أول مادي تتكون منه الأشياء، في حين أن مبدأ

كل شيء هوالله الكامل، وهوليس بمادي (Tomas d'Aquin. 1984: 182). كما أن الله كامل في ذاته ولا يكتسب الكمال من شيء أخر خارجه (Tomas d'Aquin. 1984: 214). وكما جاء عند أرسطوبأن المبدأ الأول معشوق لكل الموجودات وسايره الفارابي في هذا (الفرابي،2002 :54) ، فكذلك الله عند توما هوالمشتهَى الأول لكل الموجودات؛ لأنه أكملها ، حيث يفيض الجود الإلهي بالخير على سائر الموجودات، حيث هوالخير الأعظم (Tomas d'Aquin. 1984: 194).

ويعنون الإكويني الفصل الخامس عشر من كتابه (الخلاصة في الرد على الأجانب) بأبدية الله وسرمديته Dieu est Eternel ويستمد البرهان على مسألة السرمدية والبقاء الأبدي لله من دليل الحركة عند أرسطوومما بينه في الفصول السابقة خاصة الفصل الثالث عشر من كتابه هذا. ويتابع منهج أرسطوفيقول " إذا نحن افترضنا للحظة ما أن الله لم يوجد ثم وجد، فهذا يعني أن هناك من أوجده، وبالتالي لكان هذا الموجد أقدم منه، ويصبح هذا الموجد علة أولى له، ولكننا أثبتنا أن الله هوالعلة الأولى في الفصل الثالث عشر فلم يكن له بداية وليس له علة أخرى لوجوده غير ذاته فمن هنا فهوسرمدي"(Tomas d'Aquin. 1984: 178). ثم يواصل الاعتماد على أرسطوفي هذه المسألة ويقول: إن أرسطويعرض أيضا أن سرمدية الحركة التي تدل على سرمدية المحرك فالله أبدي، وحتى لوأننا أنكرنا أزلية الزمان فلا نستطيع أن ننكر القول بأبدية الله، لأنه لا بد من وجود محدث للحركة ويجب أن يكون وجود هذا المحدث ليس حادثا بالطبع ، وإلا لزم التسلسل في العلل، ثم يحاول أن يثبت في (الخلاصة اللاهوتية) أن الله غير متغير وغير المتغير لابد أن يكون أبديا فالله إذاً أبدي. ولهذا يجب الوقوف عند محدث أول أبدي الوجود وهوالله جل وعلا. وهكذا نرى أن القديس توما يساير أرسطوفي أدلته خطوبخطوة.

ثم يحاول الإكويني أن يثبت وحدانية الله تعالى أيضا من خلال أدلة أرسطومن ثلاثة وجوه أولها من ناحية البساطة، فالبساطة نافية للتركيب وتدل على وحدانية الذات، وثانيها من حيث ثبات الكمال المطلق لله وثالثها من خلال وجود العالم لأن كمال النظام يدل على وحدة الفاعل.

فإذا كان الفارابي يستند فقط إلى المنهج الأرسطي في مسألة كمال العلم الإلهي، فإن الإكويني يعتمد على منهج أرسطومستنبطا من الإنجيل أن العلم الإلهي الكلي لا يعرف غير الله وهومرتبط بالذات الإلهية، حيث إنه علم بالفعل وليس بالقوة (Tomas d'Aquin. 1984: 252) ، ولما كان الله يعقل ذاته ترتب على ذلك أن الله يحيط علما بذاته إحاطة كاملة كما جاء من قبل عند القديس أوغسطين. وإننا نقول إننا أحطنا بالشيء علما متى عرفناه معرفة كاملة معادلة لكونه قابلا للمعرفة، وبما أن الله يقبل المعرفة على نحوتام فهويعرف ذاته معرفة كاملة، وذلك لأن وجوده بالفعل وليس بالقوة، وبالتالي تكون قدرة الله على العلم بقدر وجوده؛ ولهذا فهويحيط علما بذاته وبمن سواه. ويبني الإكويني ذلك على مسألة أن الله هوالعلة الفاعلة الأولى، ولابد أن تحيط تلك العلة الأولى بما تفعل وتقدر على الفعل، ويجب أن يكون علمها شاملا وليس فقط علما للكليات كما يقول الفلاسفة . ومن هنا فالعلم الإلهي هوعلة الموجودات، وهويشمل ما وجد وما لم يوجد وسيوجد بالفعل. ويتضح مما سبق تأثر

الإكويني في هذه المسالة بالفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد(قاسم، محمود، د. ت: 27).

وإذا كانت صفة الإرادة تظهر عند الفارابي من خلال صفة الحكمة، فإن الإكويني كلاهوتي يعيرها اهتماما كبيرا، فكما أن من صفات الإله الذاتية الحياة والعلم كذلك الإرادة، فلابد أن يكون الله مريدا لما يفعل وإلا جاء منه الفعل عفويا وبلا إرادة، وبالتالي لا يصبح إلها متصرفا في فعله وأمره. ويستند الإكويني بقوة على المنهج الأرسطي في بيان ذلك، بل إن فكرته هنا أقرب لفكرة المعشوق التي قال بها أرسطو في المحرك الأول، حيث إن المعشوق قد لا تكون منه إرادة الفعل إنما هي حركة العاشق؛ أي العالم المعشوق وانفعاله بالمعشوق ليس إلا. أما عند الإكويني فهي تعني أن الله عز وجل فاعل مختار ومريد لما يفعل وإرادته مستمرة .Tomas d'Aquin) (299 :1984 ومسألة الإرادة المستمرة تلك هي فكرة ابن رشد بتمامها (قاسم، محمود، د. ت: 08)؛ لكن الإكويني ينسبها لنفسه كعادته مع ابن رشد في طمس معالم فلسفته التي استمد منها كثير من معطيات فكره. ثم يلجأ الإكويني إلى دليل أرسطوعينه في هذه المسألة إلا أنه يجعل من إرادة الله علة للأشياء، وأن الله يفعل بمحض إرادة وليس بموجب ضرورة في طبيعته، وهوأقرب هنا إلى تصور ابن رشد لمسألة صدور الموجودات عن الموجود الأول، فتأثر كلا من الإكويني والفلاسفة المسلمين بأرسطو في هذه المسألة (قاسم، محمود، د.ت: 7، 8).

ولما وجد الإكويني نصا صريحا في الإنجيل يتعارض مع إرادة الله المطلقة استخدم منهج الجدل اللاهوتي ليثبت أن هذا النص لا يتناقض مع إرادة الله المطلقة. حيث يذهب إلى تأويل النص إلى ثلاثة معان : المعنى الأول هوأن الله يريد أن يخلص الذين يخلصون، فبالتالي من يريد الخلاص فالله يريد له هذا الخلاص. وهذا أمر في الحقيقة يحد من إرادة الله؛ لأنه لا يريد إلا ما يريده الناس! . أما الأمر الثاني أن الله يريد أن يخلص بعض الناس من كل فئة من البشر، ويكون المقصود من الإرادة في هذا النص هوالإرادة الإلهية السابقة في علم الله الأزلي وليس الإرادة اللاحقة في علم المقادير. ولما شعر الإكويني أن هذه الفروض لن تحسم مشكلة (إرادة الله) وتمام نفوذها، أخذ يبرهن على أن هذه الإرادة لا تفرض على كل الأشياء حيث إن الله يريد بعض الأشياء وجوبا وبعضها الأخر إمكانا، وذلك لأن بعض المعلولات علل واجبة يمتنع التخلف فيها وتصدر عنها المعلولات بالضرورة، وبعضها جائزة يمكن أن تصدر عنها المعلولات بالحدوث، حيث إن إرادة الله لا ترفع الأشياء عن إمكانها، وذلك لأن الله يريد أن تكون بعض العلل فاعلة.

والحقيقة أن الإكويني يستخدم أدلة الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد في هذه المسألة دون أن يشير إلي ذلك أيضا(قاسم، محمود، د.ت: 166) ، وإن كانت الفكرة أكثر وضوحا عند ابن رشد حيث ذهب إلى أن إرادة الله حددت قانونا (ناموسا) يسير وفق قواعده الكون وما فيه (العراقي محمد عاطف، 1984: 255) ثم أن الله - لكونه فاعلا مختارا- مع تسييره الكون بهذا القانون فهوذوعناية بخلقه وبالتالي؛ فالله تعالى مريد دائم الإرادة ولا يجبر أحدا من خلقه حيث علم خلقه هذا القانون الكوني، فإن خرجوا عليه كان هوصاحب الإرادة والعناية إن شاء أعانهم على ما

يريدون وإن شاء أوقفهم عما يفعلون. والإكويني لم تفته مسألة العناية الإلهية تلك وأهميتها في تسيير أمر الكون، بل ذهب إلى أن العناية الإلهية تشمل جميع الموجودات؛ الخير منها والشر(Tomas d'Aquin. 1984: 319) ، إلا أنها مع الأبرار عناية تمنعهم من الوقوع في المعصية، أما الأشرار فعناية تسمح بوجودهم (Tomas d'Aquin. 1984: 322).

وبعدما يثبت الإكويني صفة الإرادة والعناية لله يعرج على بيان صفة القدرة الإلهية، وأيضا يحذوحذوأرسطوفي العلة الفاعلة، وأنها يجب أن تكون قادرة على الفعل، وإلا لما كانت علة فاعلة وهى غير متناهية القدرة (Tomas d'Aquin. 1984: 339) . ورغم سير الإكوينى على نهج أرسطوفهولا يغفل أنه عالم لاهوت يدافع عن نص مقدس فيه ما يخرق قانون العلة الفاعلة لأرسطو، ومن ذلك غفران الذنوب الذي هومخالف لقانون العقاب الذي جعله الله في الأرض، فهل يقدر الله أن يخالف قانونه، فيعكس الإكويني المسألة ويرى أن أعظم تجلى للقدرة في مغفرة الخطايا وهذا يعني أن مخالفة العلة الفاعلة لقانون هي وضعته يؤكد أن لها إرادة دائمة وقدرة مستمرة لتفعل ما تريد وتقدر على هذا التغيير (Tomas d'Aquin. 1984: 342) . وبالتالي يظهر الإكويني اللاهوتي جليا عندما يعجز دليل أرسطوعلى مسايرة نصوص الكتاب المقدس.

ومع أن القديس توما ظل يعالج مسألة الصفات بالبرهان العقلي، إلا أنه كلما وجد أن البرهان الأرسطي لا يخدم قضيته لجأ إلى علم اللاهوت الذي يقول: إن الحقائق الروحية التي تغيب عن عالم الشهادة يصعب البرهنة عليها بالعقل. ولعل ذلك ما جعل الإكويني يميز مع أستاذه ألبير الأكبر(1200- 1280)م بين المجال الذي يمكن للعقل أن يبرهن عليه وبين مجال الحقائق التي لا يستطيع العقل الإنساني الوصول إلى معرفتها إلا بواسطة الوحي أوالتوجيه الإلهي الفائق (Y. Congar. 1962: 244). وبالتالي ظل الإكويني رغم تأثره بأرسطولاهوتيا ولم يقترب من الفارابي المعلم الثاني ومسايرته لبرهان أرسطوومحاولة الدائمة في التوفيق بين منهج أرسطوونصوص الدين الإسلامي.

واستمر القديس توما في إثبات الصفات مترددا بين منهج أرسطووبين منهج علم اللاهوت، فمرة يكثر من ذكر أدلة أرسطوويسعى للإفادة منها في إثبات الصفات، ومرة أخرى يلجأ للكتاب المقدس يستنتج منه تلك الصفات وصنيعها. فهومثلا يثبت صفة الأزلية والقدم للذات الإلهية من خلال إثباته لأدلة وجود الله تعالى وهذا ما يتضح من خلال كتابه الخلاصة في الرد على الأجانب، فقد خصص الفصل الثالث عشر ليعرض أدلة وجود الله تعالى مستندا على المنهج الأرسطي . ثم يتبع ذلك بعرض صفة الأزلية لله تعالى في الفصل الخامس عشر مستدلاً بالكتاب المقدس. كما أنه يفرد جانبا واسعا من كتاب الخلاصة اللاهوتية لتأكيد أزلية الله تعالى ويخصص لها السؤال العاشر الذي جاء في ست مقالات. ويمزج في هذه المسألة بين الدليل الأرسطي والمنهج اللاهوتي " إذا قلنا إن الله تعالى موجود قبل الأزلية فيفهم من ذلك أن هذا الوجود قبل الأزلية التي توصف بها الجواهر غير المادية" (Tomas d'Aquin. 1984: 210).

ويؤكد توما ما وصل إليه من أزلية الله بالاقتباس مما وردت في الكتاب المقدس، من مثل :" لكن أنت السيد الإله تبقى أزليا" و" أنت تظل كما أنت وسنواتك لا نهاية لها" وغيرهما من النصوص التي تؤكد أزلية الله وأبدية، بل يحشد عددا لا بأس به من النصوص المقدسة ليوضح أن أزلية الله تعالى تختلف عن أزلية الموجودات الأخرى، حيث إن وجوده تعالى يسبق وجود كل شيء، بل ويستعين بسفر الخروج من أن "الرب يملك إلى الدهر وإلى الأبد" (سفر الخروج: 15/18). وهكذا يثبت الإكويني أن الحياة الإلهية ليست كحياة البشر؛ لأن الحياة الإلهية خالدة؛ أي أنها بلا بداية أونهاية لا يمكن أن تحد بزمن وأنها الخلود ذاته. وفي كل ذلك يبعد عن ارسطووكذلك عن الفارابي الذي يقدم دليل أرسطوفي مثل هذه المواقف دون أن يحشد عددا من النصوص الدينية التي تؤكد هذا الدليل، وذلك لأن الفارابي يخاطب الفلاسفة ومن يثقون في الدليل العقلي، في حين أن الإكويني يحشد الأدلة العقلية ليؤكد الأدلة النقلية، وليطمئن جمهور المتدينين من أتباعه من صحة النص ذاته، فتكون مهمته مزدوجة، تبيان الصفات وفي ذات الوقت التأكيد على صحة الكتاب المقدس.

صفات الأفعال

قد يبدوسهلا على الفيلسوف أورجل الدين أن يوفق بين آراء أرسطووما جاء به الوحي في الكتب المقدسة في مسائل كلية كإثبات وجود الواحد الخالق، بل وكذلك في إثبات صفاته الذاتية من الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، لكنه كيف يوفق تفاصيل ذلك الأمر في مسألة مثل صفات الأفعال. يبدوأن العقل الإنساني لا يركن بسهولة إلى تدخل الله تعالى في تفاصيل الجزئيات، لهذا آمن أرسطوومن سار على نهجه أن الله لا يعلم الجزئيات، بل يعلم الكليات. أما الأمور البسيطة من تحريك القدم للسعي وتحريك اليد لجلب الماء والطعام فهي من فعل الإنسان، بل إن بعض المتكلمين من المسلمين قالوا بذلك دون استناد رأي هؤلاء الفلاسفة، كما كان عند المعتزلة من حيث أن الإنسان خالق لأفعاله ومسئول عنها. وهذا الأمر نفسه هوما اضطر الأشاعرة للقول بالكسب. ومع كل ذلك لا يستريح أصحاب الرسالات السماوية، بل لا يطمئنون إلا إذا ركنوا إلى علم الله بالجزئيات حيث يؤمن لهم ذلك هيمنة الله وحده على الكون وبالتالي تستريح ضمائرهم ويلجأون إليه في كل حاجياتهم.

ومن هنا خفت دور منهج أرسطووقل تأثيره عند الفارابي والإكويني في مسألة صفات الأفعال. وإن اعتمد الفارابي بطريقة غير مباشرة على أرسطوفي هذه المسألة، فقد توارى أرسطوعند القديس توما تماما في هذه المسألة. فالفارابي أخذ يبين صفات الأفعال مستمدا إياها من الصفات الذاتية التي ذكرها لله تعالى مستخدما منهج أرسطووالقياسات المنطقية كوسيلة قياس وليس كمنهج استنتاج برهاني كما فعل في مسألة إثبات وجود الله وفي الصفات السلبية وصفات الذات، فأخذ يقيس هذه الصفات على الكليات. فمن يتصف بالحياة والقدرة والإرادة يجب أن تكون له أفعال تدل على هذه الأوصاف. والفارابي يشير فقط إلى أن هذه الصفات هي أسماء للواحد، وأنها رغم تعددها فهي مجرد مضاف إليه؛ أي مما تقوم به تعالى "فالأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا منها ما يدل على ما هوللشيء في ذاته، لا

من حيث هومضاف إلى شيء آخر خارج عنه، مثل الموجود الواحد والحي، ومنها ما يدل على ما هوللشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه مثل العدل والجواد" (الفرابي، 2002 :59). ولما خشي الفارابي أن يؤدي القول بتعدد الأسماء أوالصفات إلى تعدد الآلهة ذهب إلى أن تعدد الأسماء تدل على جوهر واحد، لأن وجوده تعالى غير منقسم. ولا يختلف الإكويني كثيرا عن الفارابي في هذه المسألة غير أن الفارابي يسوقها بأقل العبارات وبدون تكرار في حين أن الإكويني يكاد لا يخلوكتاب من كتبه من ذكرها والإشارة إليها، وذلك لأن صفات الأفعال تعني الصور القريبة لذات الله في كونه، حيث هوالمعطي وهوالمانع، وهوالضار والنافع، والمحي والمميت.

ولما كان الكتاب المقدس يكثر من ذكر هذه الصفات وتبيانها، فمن هنا كلما تعرض الإكويني لشرح آية من آياته أونص من نصوصه ذكر بعضا من هذه الصفات. فهناك نوعان من الأسماء (صفات الأفعال) تقال على الله : أسماء تقال بصفة سرمدية مثل الحب لأنها تدل على ما يلحق بفعل العقل والإرادة، مثل العلم والحب، والنوع الثاني تقال على الله بصفة زمانية مثل المخلص والخالق. في المقابل لن نجد عند الفارابي شيئا كثيرا من ذلك حيث هوليس من علماء الكلام أومن المفسرين، فقد اكتفى بذكر أنها فرع وجزء لا يتجزأ من صفات الذات التي خصها بالبحث والنظر.

وهكذا تأثر كل من الفارابي والقديس توما الإكويني بمنهج أرسطوفي الفلسفة الأولى لإثبات وجود الله وكذلك في إثبات صفاته تعالى، غير أن كلا منهما نهج في هذا التأثر منهجا اقترب فيه من مدرسته الفكرية، ففي حين صار الفارابي بتأثره فيلسوفا ظل الإكويني كما بدأ لاهوتيا.

خاتمة وأهم النتائج

من خلال ما سبق في هذا البحث يمكن أن نستخلص عدة استنتاجات:

أولا : رغم أن التوفيق بين الدين والفلسفة يعد هوأحد أهم محاور الفكر عند الفلاسفة المسلمين وعند علماء اللاهوت المسيحي، إلا أن المسيحيين والمسلمين لم يسيروا على منحى واحد في هذه المسألة، فمع أن النص المقدس عند المسيحيين اختلط أحيانا بمباحث الفلسفة اليونانية - عبر تشكله في بيئة رومانية ممزوجة بالفلسفة اليونانية - إلا أنه لم تظهر رؤية فلسفية كاملة للمسيحيين إلا بعد مرور أربعة قرون من ميلاد المسيح عليه السلام. فبدأت تظهر محاولات كثيرة من المفكرين المسيحيين ليكون هناك توأمة بين الفلسفة الأولى عند أرسطووالعقيدة التي تضمنها النص المقدس، وأهم هذه المحاولات هي كتابات القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي ثم القديس توما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي.

أما عند المسلمين فالنص المقدس كان بعيدا عن التأثير والتأثر حيث جاء وحيا ملزما بحرفه، متعبدا بتلاوته فلم يسمح للبشر بالتدخل في طريقة روايته، إلا أن السنة النبوية جمعت متأخرة وسمحت للتدخل فيها بالإضافة للمعنى أحيانا أوبالزيادة أحيانا أخري فيما يطلق عليه بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، لكن السنة النبوية كانت ممارسة عملية من النبي عليه الصلاة والسلام، والتطبيق العملي لا يقبل التأثر السريع حيث يظل العاملون به في طريقهم العملي الموروث دون النظر إلى الوافد الجديد، إلا بقرار جماعي أوسياسي اجتماعي، فخلت السنة من التأثر بالفلسفات لكنها تأثرت

بالأحداث الجارية في المجتمع الإسلامي. فقامت حضارة المسلمين على خصوصية الدين والوحي، ثم تلاقح – فيما بعد – العقل المسلم بالفلسفات الدخيلة خاصة الفلسفة الهلينية، فظهر منهج الكندي ثم الفارابي بعده يأخذ من أرسطوما يوائم الثابت في عقيدته ودينه، أويبرهن عليه من خلال المنهج الأرسطي. وكانت هناك صعوبات مر من خلالها المنهج الأرسطي إلى الفكر الإسلامي والمسيحي، لكنه شق طريقه حينما وجد مفكرين أعاروه اهتمامهم عند المسلمين من أمثال الفارابي وعند المسيحيين مثل القديس توما.

ثانيا : أن كلا من الفارابي وتوما الإكويني عمدا إلى فلسفة أرسطوليأخذا أدلتهما من خلال منطق أرسطولإثبات قضايا دينية وإلهية لكن برؤى مختلفة، فلسفية عند الفارابي، لاهوتية عند الإكويني. فقد كانت مسألة التوفيق جل اهتمامهما إلا أنها أخذت منحى مغايرا لكل منهما؛ ففي حين كان الفارابي الفيلسوف يوفق بين رؤيته الفلسفية وبين الرؤية الدينية كان الإكويني يوفق بين رؤيته الدينية وبين الرؤية الفلسفية. فالدين عند عالم لاهوت كالقديس توما هوالأساس الذي تقاس عليه الأفكار الفلسفية، وليس العكس. أما الفارابي فكان يبحث في الدين عن رؤية فلسفية توائم ما جاءت به الحكمة العقلية التي هي أجدر بالرسوخ والثبات من الرؤية الدينية المتغيرة، والتي تعتمد على الحس والحدس ولا تعتمد على اليقين العقلي. في حين حاول الإكويني إدخال الفلسفة حظيرة الدين بتقريب منطقها مع الوحي السماوي، مما شجع بعض المتدينين أن يقرؤوا فلسفة أرسطوكوسائل إثبات لحقائق دينهم، ولما كان هذا هوأحد أغراض الفارابي من التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد عمد إلى تقريب الفلسفة للمتدينين من هذه الجهة أيضا، فظهر كأنه متكلم مثله مثل القديس توما اللاهوتي.

ثالثا : لما كان الفارابي شارحا لأرسطوومسايرا له– حاول أن يبين للمسلمين أن الفلسفة الأرسطية لا تتعارض مع الدين الإسلامي، بل يمكنها أن تثبت حقائقه وتدافع عنه، لكونها لا تجافي العقل السليم كما أن الدين الإسلامي عنده لا يجافي العقل، وبالتالي يجب دراسة الحكمة العقلية للاستفادة منها ولكونها تزيد براهينه وضوحا ولا تشكل خطرا عليه، بل تنهض بعقلية المتدينين ليستفيدوا من الدين والدنيا . وهوفي كل ذلك يتمثل المنهج الأرسطي دون ذكره . في حين يعرض القديس توما الإكويني الحجج الأرسطية ليبين للمتدينين من بني جنسه في المقام الأول أن حقائق دينه سليمة ومقبولة بالدليل العقلي وهويستخدم منهج أرسطوذاكرا مكان الاستشهاد من كتب أرسطوأحيانا كثيرة، خاصة " كتاب ما بعد الطبيعة"، وأحيانا يصفه بالفيلسوف وأحيانا يستخدم منهج أرسطودون أن يشير إليه، لكن في كل الأحوال كان يرى ويتحقق من إمكانية الاستفادة من هذا الفيلسوف ومنهجه في إثبات صحة الدين المسيحي وعقائده. وهوبذلك يوضح أنه لاهوتي استفاد من منهج أرسطووليس فيلسوفا يتمثل أرسطووفلسفته كالفارابي.

ربعا : لما كانت مسألة الإلوهية عند المسلمين بسيطة وغير مركبة لهذا لم يجد الفارابي صعوبة في إثبات وجود الباري تعالي بدليل أرسطوفي الواجب والممكن، لكنه

عندما أخذ يبحث في الصفات والأفعال جاءت الصعوبات في أدلة أرسطوومن هنا ظهر الفارابي المتكلم وليس الفيلسوف الذي يتمثل موقف أستاذه أرسطو.

خامسا: لما كان الإكويني ينزع في قضية إثبات وجود الله نحوالتوحيد الذي تخيله للفلسفة الأولى عند أرسطوولا يبدى شيئا من مسألة التركيب المسيحي للإله الذي يتركب من اللاهوت والناسوت، اضطر أن يسير مسيرة الفلاسفة المسلمين في ذلك، متناسيا طبيعة المسيح وكونها جزءا من الذات الإلهية، وربما ذلك لأن فكرة التثليث عند النصارى تعني أيضا الوحدانية، حيث لكل أقنوم من الأقانيم الثلاثة طبيعته المميزة وفي ذات الوقت فالله واحد! وتلك كبرى الإشكالات في العقيدة المسيحية، بل مرد الاختلافات في العقائد المسيحية المختلفة.

سادسا: في حين يوظف الفارابي دليل الحركة على إثبات وجود الله تعالى يستخدمه القديس توما الإكويني ويوظفه في إثبات كثير من الصفات لله تعالى، خاصة في كتابه الخلاصة اللاهوتية، أما في الخلاصة في الرد على الأجانب فيوظف نفس الدليل للبرهنة على الأزلية الإلهية. وهكذا نجد البرهان الأرسطي يسير مع الإكويني في كل القضايا الإلهية خاصة دليل الحركة ودليل العلة الفاعلة ودليل العلة الغاية. كما أن الإكويني اعتمد على دليل الممكن والواجب للبرهنة على وجود الباري عز وجل، وقد وظفه بصورة جيدة، وهذا الدليل مأخوذ جملة وتفصيلا من الفلسفة الأرسطية والتي شقت طريقها عند الفلاسفة المسلمين خاصة الفارابي وابن سينا وابن رشد ومن هنا نرى أن القديس توما الإكويني قد استقى هذا الدليل من الفلاسفة المسلمين الذين استخدموا هذا الدليل قبله.

سابعا: أما في مسألة الجمع بين آراء اللاهوتيين وبين آراء أرسطو، فقد وجدنا الفارابي ينتهج نهج أرسطوليتغيا موقف المتكلمين خاصة المعتزلة، أما الإكويني فقد انتهج في الحقيقة منهج أرسطوليصل إلى مراد علماء اللاهوت من الدفاع عن العقيدة المسيحية إلا أنه كثيرا ما يفارق دليل أرسطولكونه هونفسه لاهوتيا، ففي حين كان الفارابي فيلسوفا وتلميذا لأرسطويوفق بين نتائجه وبين نتائج المتكلمين، كان الإكويني لاهوتيا يوفق بين نتائجه الدينية وبين الفلسفة الأرسطية. وهذا هوالفارق الجوهري بينهما.

ثامنا: هناك فرق بين طريقة أخذ الأدلة عن المنهج الأرسطي بين الفارابي وبين الإكويني، فحين كانت عند الفارابي مباشرة وقريبة المأخذ من المنهج الأرسطي، كانت عند القديس توما فيها نوع من التكرار وضرب الأمثلة وكأنه يستخدم المنهج البرهاني بطريقة الجدل اللاهوتي.

تاسعا: مسألة صفات الأفعال لا يختلف الإكويني كثيرا عن الفارابي في هذه المسألة غير أن الفارابي يسوقها بأقل العبارات وبدون تكرار، في حين أن الإكويني لم يخل كتاب من كتبه من ذكرها، كشرح أوتبيان لآيات الكتاب المقدس.

وهكذا يتضح أن كلا من الفارابي والقديس توما الإكويني قد تأثرا بمنهج أرسطووبأدلته لإثبات وجود الله بل يذكر الإكويني ذلك جليا في إحالاته المتعددة لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوفيذكر الدليل عند أرسطوثم يعود يستخدمه، إلا أنه يحاول أن يوفق هذا الدليل مع ما جاء في الكتاب المقدس.

ثبت بمصادر الدراسة ومراجعها

أولا: المراجع العربية

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (دت)، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت.
- ابن رشد أبوالوليد، (دت)، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط 4، القاهرة.
- ابن رشد أبوالوليد، (دت)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق د.محمد عمارة، دار المعارف ط2.
- أبوريان، محمد على، (1972)، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، أرسطووالمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، ط3.
- أبوريان، محمد على، (دت)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1 (المقدمات: علم الكلام الفلسفة الإسلامية)، دار النهضة العربية، بيروت.
- ارنست رينان، (1957)، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعتر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- الجليند، محمد السيد، (1986)، قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، مقدمة لتحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية، مكتبة الشباب، القاهرة.
- الجليند، محمد السيد، (2004)، قضية الألهية بين الدين والفلسفة، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة،
- الشافعي، حسن محمود، (1988)، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة.
- العراقي، محمد عاطف، (1984)، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.
- الغزالي، أبوحامد، (2007)، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط9.
- الفارابي، أبونصر، (1990)، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2.
- الفارابي، أبونصر، (1991)، كتاب الملة ونصوص أخري، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2.
- الفارابي، أبونصر، (1993)، فصول منتزعة، حققه د.فوزي متري نجار، ط2 دار المشرق بيروت.
- الفارابي، أبونصر، (2002)، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي، تقديم وتعليق ألبير نصر نادر، دار المشرق، بيروت، ط8.
- الفارابي، أبونصر، (دت)، كتاب الجمع بين الحكمين، ألبير نصير نادر، دار المشرق، بيروت.
- الفارابي، أبونصر، (1987)، المنطق عند الفارابي، تحقيق وتعليق، د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت.
- الفارابي، أبونصر، (1993) كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروتط2.
- الفارابي، أبونصر، (دت)، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة.
- النشار، على سامي، (1984)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، بيروت.
- النشار، مصطفى، (1988)، فكرة الإلهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مدبولى، القاهرة، ط2.
- بدوي، عبد الرحمن، (1987)، أرسطوعند العرب، وكالة المطبوعات الكويت طبعة 2.

- بدوي، عبد الرحمن، (2003)، تاريخ الفكر الفلسفي ج2، أرسطووالمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
- بدوي، عبد الرحمن،(1984)، موسوعة الفلسفة الجزء الأول، مادة توما الإكويني، الطبعة الأولى بيروت.
- بدوي، عبد الرحمن،(دت)، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، ، دار الأندلس، بيروت.
- جنوويوجوان،(1993)، تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية، ترجمة د. على زيعور ود. على مقلد، مؤسسة عز الدين للنشر والتوزيع، بيروت.
- حسن حنفي، (ترجمة وتقديم وتعليق)، (1981)، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسيلم، توما الإكويني، د. بيروت.
- دي ليبيرا، الان، (1999)، فلسفة العصر الوسيط، ترجمة مصطفى ماهر، دار االشريفات للنشر والتوزيع، ط1.
- صليبا ، جميل،(1982)، المعجم الفسلفي ، دار الكتاب اللبناني بيروت.
- عبد العزيز، محمد سلامة، (2002)، منهج إثبات وجود الله تعالى بين الإمام فخر الدين الرازي والقديس توما الإكويني، بحث مقدم لمؤتمر فخر الدين الرازي وأسس النظرية في العلوم العربية والإسلامية، المنعقد بكلية دار العلوم، جامعة المنيا، في الفترة من 10- 12 من مارس 2002.
- عفيفي، زينب،(دت)، فلسفة ابن رشد الطبيعية، العالم، تصدير د. عاطف العراقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة.
- غالي، ميلاد ذكي، (دت)، الله في فلسفة القديس توما الإكويني، طبعة منشاة المعارف، الإسكندرية.
- قاسم، محمود ،(دت)، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلوالمصرية.
- قنواتي، جورج، (1978)، مؤلفات ابن رشد، تقديم د. محيى الدين صابر، وتصدير، د. إبراهيم مدكور، مهرجان ابن رشد، المطبعة العربية الحديثة، الجزائر.
- كرم، يوسف ،(دت)، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت.
- كرم، يوسف،(1936)، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة.
- مرحبا، عبد الرحمن،(2000)، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- Baertschi, Laurent, Jaffro Laurent et Labrune, Monique, (1996), *Gradus philosophique*, éd. Flammarion, Paris.
- Bréhier, Emile, (1967), *Histoire de la philosophe* ; tome I, Fascicule 3, Moyen Âge et Renaissance, P.U.F.
- Congar Y., *La foi et la théologie, le mystère chrétien,* éd. Desclée, Tournai, Belgique ; 1962.
- De Beaurecueil, S. L., et Anawati, G. C., «Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzali et S. Thomas», in Mélanges, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, N° 3 , Dâr al-maᶜârif, 1956, pp 207-258.
- Françoise Kinot (Sous dir.), (2000), *Philosophie Moderne*, Descartes, Pascal, Spinoza, collection, philosophique, éd. France loisirs, Paris, 2000.
- Irénée de Lyon, Saint, *Saint Irénée : contre les hérésies*, Livre I, tome 2, Sources Chrétiennes, N° 264, traduction par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, éd. Le Cerf, Paris, 1979.

- Madkour, Ibrahim, la métaphysique en terre d'Islam, in mélanges, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, N° 7, Dâr al-maᶜârif, 1962-1963, pp 21-34.
- Philippe, Marie Dominique, *Saint Thomas docteur, témoin de Jésus*, éd. Saint-Paul, Paris, 1992.
- Renan, Ernest, (1995), *les Evangiles* in *Histoire des origines du christianisme*, tome II, éd. Robert Laffont, Paris.
- Renan, Ernest, (1995), *Saint Paul*, in *Histoire des origines du christianisme*, tome I éd. Robert Laffont, Paris.
- Renan, Ernest, Saint François d'Assise, (1992), études historique d'après le Dr Karl Hase, dans le Journal des Débats, 20/21 août, 1866, in *Etudes d'Histoire Religieuse*, éd. Gallimard; pp.521-537.
- Renault ; Laurence, (1992), *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Saint Augustin, (1931), *la morale chrétienne*, traduction par P. Roland, les œuvres des Saint Augustin ; Livre I, éd, Desclée de Brouwer, Paris.
- Saint Augustin, (1959) *Œuvres de Saint Augustin*, N° 34, cinquième série, La cité de Dieu, livres, VI-X, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combés. Éd. Desclée de Brouwer. Paris.
- Saint Augustin, (1964), *Les Confessions*, traduit, préfacé et annoté par Joseph Trabucco, éd. GF/ Flammarion, Paris.
- Saint Thomas D'Aquin , (1999), *Somme contre les gentils*, livre sur la vérité de la foi Catholique contre les erreurs des infidèles, livre I, Dieu, traduction, présentation et notes par Cyrille Michon, éd. Flammarion, Paris.
- Saint Thomas D'Aquin, (1984), *Somme théologique*, tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Hervé Nicolas, éd. le Cerf, Paris.
- Tertullien, (1971), *Apologétique*, traduit par Jean–Pierre, Waltzing, collection Classiques en poche, éd. les Belles lettres, Paris.
- Venard, Olivier-Thomas, (2004), Entre parole et vision : l'écriture théologique chez Thomas d'Aquin, *Comptes-rendus des séances de l'année*, Académie des inscriptions et belles-lettres, Année 2004, Volume 148, Numéro 3, pp. 1209 – 1230.

العلم والفلسفة
- أوحوار الفيزياء والميتافيزياء-

د. جمال الدين قوعيش
جامعة مستغانم

إبّان العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين للميلاد، أدّت الفيزياء الذرية وما تحت الذرية إلى ظهور قراءة تفكيكية- جذرية في العديد من المفاهيم والأفكار الأساسية عن الواقع، الأمر الذي أحدث تغييرا عميقا في نظرتنا إلى العالم: من نظرة ديكارت (Descartes) ونيوتن(Newton) المطبوعة بنظرة كلانية- آلاتية، إلى "نظرة شمولية"، تبيّن أنّها شديدة التساوق مع نظرات الحكماء والصوفيين من العصور والمنقولات كافة.

بيد أنّ قبول الفيزيائيين لـ"لنظرة الجديدة" إلى الواقع في بداية القرن العشرين، لم يكن سهلا من أيّ وجه، فقد وضعهم استكشاف العالم الذري وما تحت الذري على تماس مع "واقع غريب وغير متوقع". في أبحاثهم المتواصلة بغية التمكن من هذا "الواقع الجديد"، أدرك العلماء متأملين بأنّ مفاهيمهم الأساسية ولغتهم وطريقتهم في التفكير برمتها، لم تعد صالحة لتوصيف الظواهر الذرية. لم تكن مشكلاتهم فكرية وحسب، بل هي بمثابة أزمة روحانية شديدة الخطورة، بل وجودية عميقة للغاية. لكنّهم، في النهاية، "كوفئوا" بتبصرات عميقة في طبيعة المادة وفي علاقتها بالعقل البشري.

وتتجلى هذه الأزمة، وهي في عمق بنائها، **أزمة علوم**(Crisis of Sciences) حسب هوسرل، في "إقصائها" للمساءلات الأساسية والحاسمة بالنسبة للوجود البشري كلّه، تلك المساءلات التي تتعلّق بمعنى الوجود البشري أولا معناه؛ أي تلك التي تتعلق بالعقل و"اللاعقل"، والتي هي مرتبطة بسلوك الإنسان إزاء المحيط البشري وغير البشري، وبحريته في أن يشكّل محيطه حسب معايير العقل.(Husserl,E.1976: 4)

إنّ الأزمة التي يتحدث عنها هوسرل في مستهل كتابه، هي أزمة **منهج وموضوع**، أوهي كما ذكر أزمة فقدان المعنى؛ أزمة التوجه الأخلاقي والاجتماعي لدى أوروبا. وهي في الوقت ذاته، **أزمة العلم والفلسفة**، باعتبارها المبدأ المؤسس للبشرية الأوروبية. إنّ أوروبا التي تأسّست انطلاقا من روح فلسفة العلوم، ولا يمكن أن تكون "سليمة" إلاّ إذا حققت الفكرة التي تملأ كيانها وتعطي معنى لوجودها.وما يدل على أنّ هذه المقاربة لم تتحقق، هوتوزع الفكر الفلسفي إلى تيارات ونزعات متشعبة. أصبح الإنسان الأوروبي يتوفر -دائما حسب هوسرل- على فلسفة واحدة، تساهم جميع الأجيال، على اختلاف معتقداتها الدينية ومنطلقاتها الإيديولوجية، في بنائها، لتتقدم تدريجيا نحو"التحقق الكامل"، بدلا من فلسفة "واحدة حيّة". لدينا أدبيات فلسفية، وأعمال فلسفية، تتزايد بلا حدود، ولكن تفتقد إلى كل رابط بينها، وبدل حوار جدي بين نظريات متعارضة تعلن، رغم تضاربها، ترابطها الداخلي ووحدة اقتناعاتها الأساسية،

وإيمانها "الثابت بفلسفة حقيقية"، ولدينا توافق مظهري ونقد مظهري، لا تفاعل جدي للفلاسفة فيما بينهم.(هوسرل، إ.1958: 50).

وتشكّل الأزمة بهذا المفهوم، وضعية هرمونوتيقية" (Hermeneutic Situation)، وهي من خواص "الحداثة الأخيرة"، الفاقدة لجميع المظاهر الروحية.

يمكن الاعتقاد بأنّ المجتمع الإنساني اليوم ككل، يواجه أزمة مماثلة، ويمكن لنا أن نقرأ عن مظاهرها العديدة في الصحف كلّ يوم: نعاني من نسبة مرتفعة من التضخم والبطالة، نعاني من أزمة طاقة، نعاني من أزمة في الرعاية الصحية، من التلوث وغيره من الكوارث البيئية، من موجة متصاعدة من العنف والجريمة، وهكذا دواليك. وفي اعتقادنا، أنّ هذه الأزمات، ما هي جميعا إلاّ أوجه مختلفة للأزمة الواحدة عينها؛ وهذه في الجوهر أزمة في **الإدراك**(Perception Crisis).

فهي، مثلها كمثل أزمة الفيزياء في العشرينيات، تتفرّع من كوننا نحاول أن نطبّق مفاهيم نظرة إلى العالم فات أوانها، ألا وهي النظرة الآلاتية لـ"لعلم الديكارتي – النيوتني"، على واقع، لم يعد بالإمكان فهمه بلغة هذه المفاهيم. نحن نحيا اليوم، في عالم "عالمي التراب"، عالم مظاهره البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والبيئية جميعا "متواكلة".

إنّ فيزياء التربة مثلا، هي تطبيق للفيزياء الأساس في مجالات التربة، ونظرا لتنوع مفاهيم الفيزياء الأساسية واختلاف ظروف التطبيق، لذا فقد اختلفت طبيعة التطبيقات من موقع إلى آخر في الكون. ولذلك أيضا، اختلفت التعاريف العملية لفيزياء التربة تبعا لمواصفات أعمال القائم بالتعريف. هذا وقد عرض شوارتزندرودروبر(.Swartzendruber D) عددا من التعاريف تتراوح بين: دراسة حالات المادة والطاقة في الأتربة وطرق انتقالها، أودراسة الخواص الفيزياوية للتراب (وهوالتعريف الشائع)، أوقد تعرف على أنها كافة المهام العلمية التي يتناولها فيزيائيوالترب، والتي تشمل في أغلب الأحوال، ما يتعلق بدراسة كل من "النسجة" والتركيب الفيزيائي وماء وهواء وحرارة وتعرية التربة وغيرها من المواضيع، كتطبيقات الكهربائية والمغناطيسية والضوئية والصوت المعروفة في علم الفيزياء.(العكيدي،و.1988: 46- 47).

بيّنت نتائج البحوث في فيزياء التربة، في أكثر من مناسبة، أنّ الكون الذي نحيا فيه، يفترض أنّه "يتآكل" ويتقلص حجمه يوما بعد يوم؛ إنّه في مراحله النهائية... ولكي "نوصّف هذا الكون توصيفا مناسبا"، نحن في حاجة إلى منظور شمولي- إيكولوجي، لا تتيحه النظرة الديكارتية إلى العالم.

ما نحن في حاجة إليه، إذن، هوبراديغم جديد ("رؤية جديدة" إلى الواقع)، تغيير جذري في أفكارنا وإدراكاتنا وقيمنا، وإرهاصات هذا التغيير، هذه النقلة من التصور الآلاتي إلى التصور "الشمولي" للواقع باتت مرئية منذ الآن في الحقول الفيزيائية، من شأنها أن تسود في القرن الحالي بأسره. إنّ خطورة الأزمة ومداها العالمي يشيران إلى أنّ من شأن التغييرات الحالية أن تتمخض عن تحول ذي أبعاد غير مسبوقة، عن نقطة انعطاف للكوكب ككل.

من أجل مناقشة سمات هذه **النقلة البراديغمية** (Paradigm Shift) وانعكاساتها،

لا بدّ أولا من توصيف "البراديغم الكلاسيكي"(النظرة الديكارتية العالم) وتأثيراته على العلم والمجتمع، قبل الانتقال إلى التفكير في مجاوزة الأزمة ومنطوياتها.

قام، على التوالي، ڤاليلي وديكارت ونيوتن، ببسط النظرة الآلاتية إلى العالم في القرن السابع عشر. وقد "أسّس" ديكارت نظرته إلى الطبيعة، على تقسيمها الجذري إلى عالمين منفصلين يستقل واحدهما عن الآخر: عالم العقل وعالم المادة. كان الكون "المادي" حسب أطروحاته، "آلة ميكانيكية قارة". وكانت الطبيعة تعمل وفقا لـ"قوانين ميكانيكية ثابتة"، فكان بالإمكان تفسير "كل شيء" في العالم المادي بلغة ترتيب أجزائه وحركتها. وقد عمّم ديكارت هذه النظرة الآلاتية إلى المادة لتشمل الكائنات الحية والنباتات والحيوانات، فكانت ببساطة تعتبر "آلات ميكانيكية"(Mechanical Organisms)؛ والكائنات البشرية كانت تسكنها نفس عاقلة؛ إلاّ أنّ الجسم البشري كان غير قابل للتمييز عن حيوان–آلة.

كان جوهر مقاربة ديكارت إلى المعرفة هومنهجه التحليلي في التفكير؛ وهذه عبارة عن تقطيع الأفكار والمشكلات إلى قطع، ثم تصنيف هذه القطع بحسب ترتيبها المنطقي. وقد صار هذا المقترب خاصية جوهرية من خاصيات الفكر العلمي الحديث، ثبتت فائدتها الكبيرة في بسط النظريات العلمية وتنفيذ المشاريع التكنولوجية المعقدة. لكن، في المقابل، فإنّ التشديد الزائد على الطريقة الديكارتية أدى إلى التفتيت الذي يتّسم به كلا تفكيرنا العام ومناهجنا الأكاديمية وإلى الموقف الاختزالي(Reductionism) الواسع الشيوع في العلم الاعتقاد بأنّ سمات الظواهر المعقدة يمكن فهمها جميعا باختزالها إلى أجزائها المكوّنة.

في حين "سلّم" ديكارت بالتقسيم الأساسي بين العقل والمادة، ورسم خطوط "رؤيته الآلتية" إلى الواقع، كان ڤاليلي "أول" من جمع بين الاختبار العلمي واستعمال اللغة الرياضية. ولكي يمكّن العلماء من توصيف الطبيعة رياضيّا، سلّم ڤاليلي بأنّه على العلم أن يقتصر على دراسة الخواص الجوهرية للأجرام المادية – الهيئات والأعداد والحركة– التي يمكن لها أن تقاس وتكمّم.

أمّا الخواص الأخرى، كاللون والصوت والمذاق أوالرائحة، فكانت من قبيل الإسقاطات المجردة(Abstract Projections)، التي ينبغي أن تستبعد من مجال العلم. وقد تبيّن أنّ هذه الاستراتيجية فائقة الحضور في العلم الحديث قاطبة، لكنّها تسببت كذلك في أزمات متراكمة. العلم الذي لا يعنى إلاّ بالكم وحده ويتأسّس على القياس حصرا، علم عاجز في صميمه عن التعامل مع الخبرة أوالنوع أوالقيم. وبالفعل، منذ غاليلي، حرص العلماء على تجنب التطرق إلى القضايا الأخلاقية عموما؛ وهذا الموقف يؤدي اليوم إلى عواقب وخيمة للغاية.

وقد قام نيوتن بـ"إتمام احتفالي" للإطار المفاهيمي الذي أوجده غاليلي وديكارت، باسطا صياغة رياضية متماسكة للنظرة الآلاتية إلى الطبيعة. ومنذ النصف الثاني من القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر، ساد "البراديغم

الميكانيكي- النيوتني" للكون على الفكر العلمي كلّه. إذ "قبلت العلوم الطبيعية"، بالإضافة إلى الإنسانيات والعلوم الاجتماعية جميعا، بنظرة "الفيزياء الكلاسيكية" بوصفها "التفسير الصحيح" - أوعلى الأقل المقبول- للواقع، و"نمذجت" نظرياتها بمقتضى ذلك.

كلّما أراد علماء النفس والاجتماع والاقتصاد أن يكونوا "علميين"، لجؤوا "لجوءا طبيعيّا" إلى المفاهيم الأساسية لـ"للفيزياء النيوتنية"، وتمسّك العديد منهم بهذه المفاهيم، حتى بعد أن تخطاها الخطاب الفيزيائي ذاته إلى أبعد منها بكثير.

في علم البيولوجيا، لا زالت النظرة الديكارتية إلى الكائنات الحية بوصفها "آلات مركبة" من أجزاء منفصلة، "توفر الإطار المفاهيمي" السائد. مع أنّ "بيولوجيا ديكارت الآلاتية" البسيطة ما كان لها أن تمضي شوطا بعيدا، وكان لا بدّ من تعديلها تعديلا لا يستهان به إبّان القرون الثلاثة اللاحقة، وبقي الاعتقاد بأنّه بالإمكان فهم خصائص هذه الكائنات كافة، وذلك بـ"اختزالها" إلى مكوّناتها الصغرى، وبدراسة الميكانيزمات التي تتفاعل من خلالها رابضا في الأساس، من معظم التفكير البيولوجي المعاصر.

وقد نجم عن تأثير "البيولوجيا الاختزالية"(Microbiology)على الفكر الطبي، ذلك "البرادي‍ڤم الحيوي الطبي" الذي يشكّل الأساس المفاهيمي للطب العلمي الحديث: ينظر إلى الجسم البشري كآلة يمكن تحليلها بحسب أجزائها؛ والداء يرى بوصفه قصورا في الآليات البيولوجية التي تدرس من وجهة نظر البيولوجيا الخلوية والجزيئية؛ ودور الطبيب هوأن "يتدخل"، إمّا فيزيائيا وإمّا كيميائيا، لتصحيح "قصور" آلية معينة، حيث يعالج كلّ جزء من أجزاء الجسم.

وبالطبع، كان ربط مرض بعينه إلى جزء معيّن من الجسم مفيدا أيّما في العديد من الحالات، غير أنّ الطب العلمي الحديث غالى في التشديد على المقاربة الاختزالية، وحاول تطوير اختصاصاته، إلى حدّ أنّ علم الطب غالبا ما "عجز" عن رؤية الداء بوصفه خللا في الكائن ككل، بل ولاقى صعوبات في التعامل معها بوصفها كذلك. فوقع نوع من الميل إلى معالجة عضوأونسيج بعينه؛ هذا يتم عموما بدون أخذ بقية أعضاء الجسم في الحسبان، بمعزل عن أخذ المظاهر الاجتماعية والسيكولوجية لداء "المريض" بعين الاعتبار...

إنّ **التنظيم** هو"مفهوم أصلي" إذا احتكمنا إلى طبيعته الفيزيائية؛ فهوذوطبيعة فيزيائية متجذّرة في التنظيم الحيّ والتنظيم الأنثروپو- اجتماعي، والتي يجب اعتبارها كتطورات تحويلية في التنظيم الفيزيائي. وعليه، لا يمكن أن تنحصر الرابطة بين الفيزياء والبيولوجيا في علم الكيمياء فحسب(كما اعتقد جاك مونو'Jacques Monod')، ولا حتى في الديناميكا الحرارية(مثلما حاول تأكيد ذلك نيكولا كارنو'Nicolas Carnot')، يجب أن تكون منتظمة، ومن هنا بات ضروريا ربط المجال الأنثروپو- اجتماعي بالمجال الفيزيائي.

لكن لإيجاد هذا النوع من الربط الثنائي، يجب الإلمام بمعارف وكفاءات **تتجاوز قدراتنا**، بل وهذا لا يكفي، إذا لم نتمكّن من فهم الواقع الفيزيائي، القاعدة الموضوعية لكلّ تفسير. إنّنا نعلم منذ أكثر من نصف قرن بأنّ لا الملاحظة

الميكروفيزيائية، ولا الملاحظة الكونية- الفيزيائية(Cosmo-Physique) بالإمكان فصلهما عن **الملاحظ**(Observer).

كل معرفة، حتى الأكثر فيزيائية، تخضع لتحديد سوسيولوجي، كما يوجد في كل علم، والأكثر فيزيائي كذلك، اعتبارات أنثروپولوجية. وبالتالي، فإنّ الواقع الأنثروپو- اجتماعي موجود في أعماق علم الفيزياء. Morin,E. (1977:10-11):

كذلك علم النفس، مثله مثل علمي البيولوجيا والاجتماع، صيغ على هيئة الپرادي‌ڤم الديكارتي. فعلماء النفس، على غرار ديكارت، تبنوا تقسيما صارما بين العقل والمادة. وبناءا على هذا التقسيم، وضعت مقاربتان لدراسة النفس البشرية، موجدان بذلك مدرستين نفسانيتين كبريين: درس البنيويون الذهن عبر الاستبطان(Introspection)، وحاولوا تحليل الوعي إلى عناصره الأساسية، فيما ركّز السلوكيون(Behaviorists) حصرا على دراسة السلوك الخارجي، الأمر الذي قادهم إلى "تجاهل" وجود الذهن برمّته. كلا هاتين المدرستين ظهرتا في مرحلة ساد فيها البرادي‌ڤم النيوتني للواقع على الفكر العلمي؛ وبمقتضى ذلك "تنمذجتا" على غرار الفيزياء "الكلاسيكية"، مدرجتين المفاهيم الأساسية للميكانيكا النيوتنية في إطاريهما النظريين.

في أثناء ذلك، استعمل سي‌ڤموند فرويد(Sigmund Freud)، مشتغلا في العيادة وغرفة المشورة بدلا من المختبر، تقنية 'التداعي الحر'(Free Association) لبسط التحليل النفسي. ومع أنّ التحليل، كان نظرية مختلفة للغاية وثورية فيما يتعلق بالذهن البشري، فإنّ مفاهيمه الأساسية كانت نيوتينية هي الأخرى من حيث طبيعتها. وبذلك، فإنّ تيارات التفكير السيكولوجي الرئيسية الثلاث في العقود الأولى من القرن العشرين – إثنين منها في الأكاديمية وواحدا في العيادة– تأسّست ليس على "البرادي‌ڤم الديكارتي" فحسب، بل وعلى المفاهيم النيوتينية حصرا عن الواقع.

يمكن عرض تأثيرات الفكر الديكارتي– النيوتني، في العلوم الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص في الميدان الاقتصادي، فالعلوم الاقتصادية، شأنها شأن غالبية العلوم الاجتماعية، فهي الأخرى ذات طابع تجزيئي واختزالي، إنّها تقصّر عن الاعتراف بأنّ علم الاقتصاد هومجرد مظهر واحد من مظاهر نسيج إيكولوجي واجتماعي "متكامل". لذا، فإنّ الاقتصاديات تميل إلى عزل الظاهرة الاقتصادية عن هذا النسيج الذي يتأصّل فيه، وإلى توصيفه باستعمال نماذج نظرية تبسيطية وغير واقعية إلى حدّ بعيد. وقد تمّ التعريف بمعظم مفاهيمها الأساسية نحو: الفعالية، المردودية، الناتج الوطني الإجمالي، ... إلخ، تعريفا يبدوغير مكتمل من نواحي عدة، واستخداماتها في معزل عن سياقها الاجتماعي والإيكولوجي الأوسع. وبصفة خاصة، يجري عموما إهمال الخسائر الاجتماعية والإيكولوجية الناجمة عن جميع النشاطات الاقتصادية الأمر الذي سيجعل المفاهيم والنماذج الاقتصادية المعمول بها لعدم مناسبتها لتصنيف الظواهر الاقتصادية في عالم متواكل من حيث الأساس؛ من هنا "عجز" المقاربات الاقتصادية عن فهم

المشكلات الاقتصادية الكبرى.

إنّ الاقتصاديات الاتّباعية، من جراء إطارها الاختزالي الضيّق، مناوئة في صميمها للإيكولوجيا، في حين أنّ المنظومات الإيكولوجية المحيطة كلّيات عضوية ذاتية التوازن (Self-Balancing) وذاتية التعديل(Self-Adjusting)، فإنّ اقتصاداتنا وتكنولوجياتنا الحالية لا تعترف بأيّ مبدأ ذاتي الضبط.(Jano,I.1976:262-263). فالنموغير المتمايز (النموالاقتصادي والتكنولوجي والمؤسّسي) مازال، بنظر غالبية الاقتصاديين، علامة على "اقتصاد صحي"، على الرغم من كونه يتسبب الآن في كارثة إيكولوجية، في انتشار الجريمة المنظمة، في التفسخ الاجتماعي، وفي احتمال متزايد لوقوع حرب كونية نووية.

وممّا زاد في تفاقم الوضع أنّ غالبية الاقتصاديين، في حرصهم المضلل على الصرامة العلمية، "يهملون الاعتراف صراحة" بمنظومة القيم التي تتأسّس عليها نماذجهم؛ وبهذا يقبلون ضمنا جملة القيم المختلة التوازن إلى حدّ بعيد التي تسود ثقافتنا وتندرج في مؤسّساتنا الاجتماعية.

وبسبب ظهور ما يسمّى بالاختلال الثقافي(Cultural Imbalance) الراجع إلى انتشار ثقافة النظرة الآلاتية إلى العالم (وتطور علم السيبرنيتيك خير دليل على ذلك)، "أصرّت" هذه الثقافة، نظريا وعمليا، ونحن نقترح على تسميتها بثقافة 'الين واليانغ' (Yin and Yang Culture)ذات الإلهام الصيني تفضيل قيم 'اليانغ' وأهملت قيم 'الين' المقابلة والمكمّلة لها. فما مرد تفضيل الذات على التكامل، تفضيل التحليل على التركيب، بل المعرفة العقلانية على الحكمة الإستكشافية - البحثية ؟

ظهر "البراديغم الجديد" في الفيزياء المعاصرة، وهوالآن يحاول أن يأخذ له مكانة في مجالات أخرى (ذكرنا علوم: البيولوجيا، الطب، علم النفس، الاقتصاد،... إلخ). وهوليس بمنظومة "قيم جديدة" وحسب، بل يحاول أن ينعكس في أشكال أخرى من التنظيم الاجتماعي وفي "مؤسّسات جديدة". لذلك، يصاغ إلى حدّ كبير خارج نطاق المؤسّسات الأكاديمية، التي مازالت على بقائها أوثق ارتباطا بكثير بالإطار الديكارتي، من أن تستطيع تقدير الأفكار المغايرة تقديرا مجديا. ولوصف "البراديغم المناسب"، تظهر النظرة إلى المادة مثلما انبثقت من الفيزياء الحديثة؛ لتمتد وتشمل جميع الكائنات الحية والعقل البشري والوعي وبقية الظواهر الاجتماعية.

إنّ العالم المادي، وفقا للفيزياء المعاصرة، ليس "منظومة ميكانيكية ناتجة عن أشياء منفصلة"، بل تظهر **كشبكة معقّدة من العلاقات**. فالجزيئات ما تحت الذرية، لا يمكن لها فهمها ككيانات معزولة - منفصلة، بل يجب أن ترى بوصفها صلات متداخلة أوترابطات ضمن شبكة من الأحداث. حيث أنّ مفهوم الأشياء المنفصلة ما هوإلاّ نوع من "التطبيع المثالي"، كثيرا ما تكون مفيدة للغاية، لكن يبدوأنّه لا أساس لها من الصحة ؟

تعتبر مثل هذه الأشياء كافة براديغمات في سيرورة كونية لا تعرف الانفصال؛ وهي براديغمات دينامية في عمقها. والجزيئات ما تحت الذرية غير مصنوعة من

أيّ جوهر مادي، لها كتلة معينة، لكن هذه الكتلة هي شكل من أشكال الطاقة. بيد أنّ الطاقة مرتبطة دوما بسيرورات، أي بنشاطات؛ بل هي مقياس لهذه النشاطات. وبراديڤمات الطاقة الخاصة بالجزيئات ما تحت الذرية، تصبح إذن، عبارة عن حزم من الطاقة أو **براديڤمات نشاط**'.

تشكل براديڤمات الطاقة الخاصة بالعالم ما تحت الذري بنى ذرية وجزيئية مستقرة، تحاول تأليف المادة وإضفاء عليها مظهرها الماكروسكوبي الصلب المتماسك، بما يجعلنا نعتقد بأنّها مصنوعة من جوهر مادي ما.(...) إنّ مفهوم الجوهر، على الصعيد اليومي، الماكروسكوبي، مفهوم ذا إفادة بالغة؛ لكنّه، على الصعيد الذري، يفتقر إلى المعنى. الذرات مؤلّفة من جزيئات، وهذه الجزيئات ليست ناتجة عن أيّ نشاط مادي. عند رصدها، لا يمكن مشاهدة أيّ جوهر على الإطلاق، فما يرصد هي "براديڤمات دينامية"، يتحوّل واحدها إلى آخر على الدوام، بما يشبه تقابل الين واليانڤ.

إنّ أزمة العلم والفلسفة هي **أزمة إنسانية/شمولية**؛ فهي تشدد على التعالق السلبي و"التواكل" بين الظواهر كلّها؛ بين الفيزياء والميتافيزياء. وكذلك على الطبيعة الدينامية في صميمها للواقع الفيزيائي. غير أنّ تعميم هذه الأزمة على توصيف المنظومات الحية يتطلّب مجاوزة الفيزياء ذاتها ؟ وثمة الآن، إطار يبدوأنّه استطالة طبيعية لمفاهيم الخطاب الفيزيائي، وهذا الإطار يسمّى بـ"نظرية المنظومات"، أوبـ'النظرية العامة للمنظومات'(General Systems Theory).

والواقع، أنّ مصطلح [نظرية المنظومات] مصطلح مهزوز في عمقه، بما أنّها ليست "نظرية معيّنة تعيينا صارما"، من نحونظرية النسبية أوالنظرية الكوانتية؛ إنّها بالأصح مقاربة معيّنة لغة من منظور محدد.

تختص "المقاربة المنظومية" بتوصيف المنظومات، بما هي "كلّيات متكاملة" تستمد خواصها الجوهرية من التعالقات بين أجزائها. لذا، فإنّ هذه المقاربة لا تركز على الأجزاء، بل بالأصح على التعالقات والتواكلات بين الأجزاء. ويمكن إيجاد أمثلة على المنظومات في كلا العالمين الحيّ وغير الحيّ.

كل كائن حيّ(خلية مفردة، نبات، حيوان، أوكائن بشري) هو**منظومة حية**. غير أنّ المنظومات الحية، قد لا تكون "متعضّيات(أومنظومات) مفردة" بالضرورة. إذ أنّ هناك منظومات اجتماعية، كالأسرة أوالمجتمع؛ فضلا عن المنظومات الإيكولوجية(Ecosystems) أوالمنظومات الشاملة الكبرى، كـ"المنظومة الكونية"(Universe System)، تترابط فيها شبكات منها، إلى جانب مكوّنات غير حية متنوعة، لتشكيل نسيج متشابك من العلاقات تتضمن تبادل المادة والطاقة في حلقات متواصلة. وهذه جميعا منظومات حيّة تبدي نماذج مشابهة من التنظيم الظاهري.

من المظاهر الهامة للمنظومات الحيّة، نزوعها إلى تشكيل بنى عديدة المستويات من منظومات ضمن منظومات أخرى، فعلى سبيل المثال، يتكوّن الجسم البشري من أعضاء، وكل عضومن نسيج، وكل نسيج من خلايا. وهذه جميعا متعضّيات حية، أومنظومات حيّة، هي عبارة عن أجزاء أصغر، وفي الوقت ذاته، تعمل

بوصفها أجزاء من كلّيات أوسع. ثم تبدي المنظومات الحية نظاما تراتبيا، وهناك ترابطات وتواكلات بين مستويات المنظومة، بحيث يتفاعل كل مستوى ويتواصل مع بيئته بكلّيتها.

- فما التنظيم الذاتي وما براديڤماته ؟

إنّه يشتمل على طائفة من السيرورات والظواهر، التي يمكن لها أن ترى بوصفها مظاهر مختلفة للمبدأ الدينامي نفسه، فالمنظومة الحيّة منظومة ذاتية، الأمر الذي يعني أنّ نظامها، من حيث البنية والوظيفة، لا تفرضه عليها البيئة، بل ترسّخه المنظومة نفسها. والمنظومات الذاتية تبدي درجة معينة من الاستقلالية، كيف ذلك ؟ على سبيل المثال، تنزع إلى تثبيت حجمها بحسب مبادئ تعضّي(تنظيم) داخلية، مستقلة عن المؤثرات الخارجية. وهذا لا يعني أنّ المنظومات الحيّة معزولة عن بيئتها؛ بل هي، على العكس، تتفاعل معها تفاعلا مستمرا، لكن هذا التفاعل لا يعيّن تنظيمها.

إنّ الاستقلالية النسبية لهذه المنظومات الذاتية، تلقي ضوءا جديدا على مسألة التخيير الفلسفية(الإرادة الحرة)، القديمة قدم الزمن. فمن وجهة نظر المنظومات، الحتمية(التسيير) والحرية كلاهما مفهوم نسبي، فالمنظومة حرة بمقدار ما تستقل عن بيئتها؛ كذلك بمقدار ما تتكل على بيئتها من خلال التفاعل يتعين نشاطها بالمؤثرات البيئية، والاستقلالية النسبية للمنظومات عادة ما تتزايد بتزايد تعقيدها، وتبلغ أوجها في الكائنات البشرية، وهي استقلالية ظهرت مع ظهور الكون، الذي بدأ بمشاركة الإنسان المباشرة فيه، وهذه المشاركة جعلته يعيش **الزمن الأسطوري**(Mythical Time)، ليصبح في نهاية المطاف، "زمنا كونيا"(Cosmological) Time (Eliade,M.1969:72-73).

يبدو المفهوم النسبي لحرية الإرادة متساوقا مع نظرة المنقولات الصوفية التي تهيب بأتباعها أن يتجاوزوا مفهوم "ذات معزولة"، ويعوا بأنّ الإنسان جزء لا تتجزأ من الكون الذي هومتأصّل فيه. وغاية هذه المنقولات هي التخلّي التام عن أحاسيس 'الأنا'(Ego)، والاندماج، بالخبرة الصوفية، في كلية هذا الكون. وما أن يتم بلوغ مثل هذه الحالة، يبدوأنّ مسألة الاختيار أو"التخيير" تفقد معناها: إذ إنّني، إذا كنت الكون، فلا يمكن أن توجد "مؤثرات خارجية"، وأفعال الإنسان كافة سوف تكون "عفوية – حرة". من وجهة نظر الصوفية مثلا، بالتالي، يكون مفهوم التخيير نسبيا ومحدودا، كما يقال، شأنه شأن سائر المفاهيم الأخرى التي نستعملها في وصفنا العقلاني للواقع.

لقد صيغت 'نظرية المنظومات المبدّدة'(Dissipated Structures Theory)، إبّان الربع الأخير من القرن العشرين بتفصيل لا يستهان به، على يد المفكر البلجيكي إيليا پريڤوجين(Ilya Prigogine) الذي أكّد أكثر من مرة، أنّ أيّ نظام بإمكانية التطور نحوحالات ساكنة، لكن عبر مراحل زمنية متعاقبة(تنظيم زمني)، أوب"طريقة عفوية غير قابلة للانعكاس" (Irreversible). وهوما يسمّيه بـ'التنظيم المتلاشي أوالمبدد'. وفي الحالة الأخيرة، يمكن للنظام أن يصبح في البداية أكثر رتابة وتناسق (الحالة الفائقة التي يتطور فيها النظام من

الفوضى إلى الاتّساق)، وتسمّى هذه الظاهرة بـ**التنظيم الذاتي** (Self-Organization).

بالمقابل، لا يمكن أبدا توقع تطور هذا النظام، لأنّ الشروط الأولية وإمكانات التطور **غير محدودة ...؟**

لقد تم رصد بعض الملاحظات المتعلقة بـ"المنظومات المبددة" في الكثير من الميادين العلمية، وعلى وجه الخصوص، في حقل الحوافز الكيماوية(Chimical Catalyse) والبيولوجيا الخلوية (Cellular Biology). كما ستظهر، في "الخط المفتوح" من طرف ترموديناميكا الظواهر غير قابلة للانعكاس، التي تثير مفاهيم شائكة نحواللااستقرار، التوسع والتقلّب (نظرية "الكاوس الحتمي")، التي سيتوسع مجال تطبيقها في ميادين أخرى؛ الرياضيات، الاقتصاد أوعلم الإجتماع. لقد تكلم بريڤوجين عن وجود ظاهرة تدعى بـ**سهم الزمن**(Arrow of Time)، الملازم للتطور الطبيعي، والذي يبيّن بصورة مؤكدة، القيمة التطورية للظواهر المبنية على **المصادفة** (Aleatory Phenomenons).

حاولت مقاربة پريڤوجين، تجاوز الإطار المتقيّد بـ"القوانين التي تحكم الكون وصيرورته"، وذلك بإعادة توظيف البعد الزمني في الفيزياء (أو**سهم الزمن**)، وهذا التوظيف ينظر إلى الفكر العلمي، ومنه إلى الخطاب الفيزيائي نظرة فلسفية، فالأمر أصبح يدور حول إمكانية "تصحيح بعض الأفكار الحتمية" للكون، الموروثة أساسا عن الفكر النيوتيني والأينشتيني، واللّذان رفضا رفضا مطلقا فكرة وجود زمن خارج العقل الإنساني. لكن مع "الملاحظات المتناقضة" للكون الحالي، والذي يظهر في لااستقرار دائم، وفي دينامية وتطور مستمرين، جعلت پريڤوجين "يتأكد" أنّ«**الكون لا هوبحتمي ولا هومبني على المصادفة**»، و"القوانين الفيزيائية" التي اعتبرت لمدة زمنية طويلة للغاية، "قوانين علمية - يقينية"، تنزع هي الأخرى إلى عالم **الثيولوجيا** و**الأسطورة**.

كما أنّ تطور نظرية الكاوس (Chaos Theory)، سـ"تناقض" فكرة أينشتاين القائلة بأنّ اللايقين هومن قبيل اللامعرفة(Ignorance). قد يسبق الزمن الوجود كلّه؛ وبالتالي فهويساهم في "بناء الواقع"، وهنا يصبح الإنسان إلاّ "**ممكنا تمّ إنجازه**".

إنّ واحدة من أهم خصائص "التنظيم الذاتي"، هي أنّ المنظومات هي وحدات "دائمة العمل"، إذ إنّ عليها المحافظة على تبادل مستمر للطاقة والمادة مع بيئتها لكي تبقى على قيد الحياة. وهذا التبادل يتضمن توظيف بنى منظمة وتكييفها، ثم استعمال بعض المكونات للحفاظ على "نظام المتعضّية"، وحتى زيادته، وهذه العملية تدعى بـ"الاستقلاب"(Metabolism).

من المظاهر الهامة الأخرى للنشاط المتواصل للمنظومات الحيّة سيرورة التجدد الذاتي، فكل منظومة حيّة تجدّد ذاتها تجديدا مستمرا: الخلايا تتفتت، وتركب بنى ونسجا وأعضاءا، وتجدد خلاياها في دورات متواصلة. وعلى الرغم من تغيّرها المستمر هذا، تحافظ المتعضّية على بنيتها ومظهرها الإجماليين. ومكوّناتها تتجدد ويعاد تدويرها، لكن براديڤم التنظيم يبقى "مستقرا".

ومن المظاهر الأخرى للتنظيم الذاتي، وهي وثيقة الارتباط بالتجدد الذاتي(-Self Renewal) ظواهر الشفاء الذاتي والاندمال والتكيّف مع التغيّرات البيئية، في جميع هذه السيرورات، تلعب التقلّبات دورا مركزيا للغاية. إذ يمكن للمتعضّية الحية أن توصّف بلغة المتغيّرات المتواكلة التي تنوس بين حدود معينة، بحيث تبقى المنظومة في حالة من التقلّب المستمر. مثل هذه الحالة تعرف باسم الثبات(Homeostasis) على السواء؛ وهي (حالة من التوازن الدينامي الذي يبدي مرونة فائقة. وعندما يحدث خلل ما، تنزع المنظومة إلى العودة إلى حالتها المتقلّبة الأصلية، وهذا التكيّف يكون بطرق متنوعة مع "الخلل"، ثم تتدخل آليات التغذية) الراجعة فتنزع إلى التخفيف من أيّ انحراف عن الحالة المتوازنة(Feedback).

يمكن لمظاهر "التنظيم الذاتي" التي تمّ وصفها حتى الآن، أن ترى على أساس أنّها "سيرورات صيانة ذاتية"، وما يجعل فهم المنظومات الحيّة صعبا تماما هوأنّها لا تتصف بنزوع إلى الحفاظ على حالتها الدينامية وحسب، لكنّها، في الوقت نفسه، تبدي كذلك نزوعا إلى تجاوز ذاتها، إلى تخطّي حدودها ومحدوديتها تخطيا خلاقا، من أجل توليد بنى جديدة وأشكال جديدة من التنظيم، ومبدأ التجاوز الذاتي(Self-Transcendence) يتجلّى في سيرورات التعلم والنمووالتطور..(Vidal,C. 1988:72)

وحسب نظرية المنظومات، لا تمثل النظرية الداروينية في التطور إلاّ واحدة من "نظرتين متكاملتين"، كلاهما ضروري لفهم ظاهرة التطور. والنظرة الأخرى ترى التطور بوصفه تجليّا جوهريا للتنظيم الذاتي، يقود إلى تفتح منظم للتعقيد. والنزوعان المتكاملان للمنظومات الذاتية – الصيانة الذاتية وتجاوز الذات، تتفاعلان تفاعلا ديناميا موصولا، وكلاهما يساهم في ظاهرة **التكيّف التطوري**.

- هل يمكن فهم العقل من جديد ؟

من أجل تطبيق النظرة المنظومية على متعضّيات أرقى، وعلى الكائنات البشرية بخاصة، من الضروري التعامل مع ظاهرة العقل. اقترح البريطاني ڤريڤوري بيتسون (Gregory Bateson)، صاحب مدرسة 'پالوآلتو'(Palo Alto) بكاليفورنيا "التعريف بالعقل" كظاهرة منظومية تختص بها المتعضّيات الحيّة والمجتمعات والمنظومات الإيكولوجية.

وقد عدّد جملة من المعايير التي ينبغي على المنظومات أن تلبيها لكي يحدث العقل، فكل منظومة تلبي تلك المعايير تتمكّن من معالجة المعلومات وتنمي ظواهر متنوعة ننسبها إلى العقل: التفكير، التعلم، الذاكرة، ...إلخ. وفي نظر بيتسون أنّ العقل نتيجة ضرورية وحتمية لتعقيد معين، يبدأ قبل تنمية المتعضّيات بوقت طويل للدماغ ولجهاز عصبي مرتق.

إنّ معايير بيتسون للعقل يتبين أنّها وثيقة الصلة بخصائص المنظومات ذاتية التنظيم. وبالفعل، فإنّ العقل خاصية جوهرية من خصائص المنظومات الحيّة. كما عبّر فريتجوف كابرا(Fritjof Capra): "العقل هوجوهر الحياة"، ومن وجهة النظر

المنظومية، ليست الحياة هي الجوهر أوالقوة، والعقل ليس كيانا يتفاعل مع المادة فكلا الحياة والعقل تجلّ للخواص المنظومية عينها: جملة من السيرورات التي تمثل دينامية التنظيم الذاتي. وهذا سيكون تعريفي للعقل: دينامية التعضّي الذاتي.(Capra,F.1979: 45-46)

سيكون لـ"لمفهوم الجديد للعقل" قيمة هائلة في محاولاتنا "للتغلب على التقسيم الديكارتي". كل من العقل والمادة لن يبدوا بعد الآن وكأنّهما ينتميان إلى مقولتين منفصلتين إثنتين، بل يمكن النظر إليهما بوصفهما يمثلان مجرد سمتين للظاهرة نفسها. تصبح الآن العلاقة بين العقل والدماغ، على سبيل المثال، واضحة تمام الوضوح: العقل هودينامية التعضي الذاتي؛ والدماغ هوالبنية البيولوجية التي تنفذ من خلالها هذه الدينامية.

ولكي نبقى أقرب إلى اللغة المصطلح عليها، يجب توظيف مصطلح "عقل" للتنظيمات ذات التعقيد الراقي، ونوظّف التعقّل(Mentation)؛ وهومصطلح يعني "النشاط العقلي" لتوصيف دينامية التنظيم الذاتي على مستويات أدنى. إنّ كل منظومة حيّة(خلية، نسيج، عضو، إلخ) منخرطة في سيرورة التعقل، لكنّها، في "التنظيمات الراقية" والعالم الداخلي (الذي يتميّز به العقل)، تشتمل على الوعي الذاتي والخبرة الواعية والفكر التصوري واللغة الرمزية إلخ، وغالبية هذه الخصائص توجد على هيئة بدائية في مختلف الحيوانات، لكنّها تبلغ أوج تفتحها في الكائنات البشرية.

إنّ فكرة "الاصطفاء الطبيعي" هيمنت على العلوم منذ أكثر من نصف قرن، ومع ذلك، فإنّ علوم الانتظام الذاتي تطرح رؤى جديدة كبديلها: فالتأقلم الطبيعي، الذي أكسب الحيوانات قوائمها، يجب ألاّ يضمر الجانب الأهم من ناحية فيزيولوجيا المتعضّية ونموها، لا تعمل الواحدة كمجموعة من الصفات، بل **ككلّ متجانس**.

إنّ موضع عضوفي جنين غير متمايز لا يمكن أن يُفهم انطلاقا من تقدير ما سيؤول إليه مستقبلا، بل يجب فهمه، على العكس، كنتيجة للاستقلالية المتبادلة والتعريف المتبادل داخليا لكلّ ما يوجد في كلّ نقطة من نقاط المتعضّية، بل ويشبه ذلك كثيرا، رؤية ظهور الأشكال والأنماط وانتقالها. وعلى هذا الأساس، إنّ الأشكال المعقدة والجميلة للقواقع، مثلا، تفسّر كنتائج متبدّلة لنمط ثابت من النموالبنائي الذي يعتمد "مبدأ الجهد الأقل"، وأنّ هذا التنوّع في الأشكال المختلفة لا يتعلّق، لا من قريب ولا من بعيد، بما يُدعى "الاصطفاء" أوحتى التأقلم مع الطبيعة.

ويمكن تلخيص آلية الانتظام الذاتي، التي تطرح فهما مغايرا لمنهجية التعامل مع الطبيعة ووعي الإنسان لها، كما يلي: الانتظام الذاتي هوسلوك مميّز للواحدات الذاتية، ويمكن وصف "واحدة ذاتية" بالمرور من وجهة نظر التزاوج بالتناغم الداخلي الذي يظهر كجدّة غير متوقّعة وكتأكيد للذاتية، وباختصار، كسلوك لواحدة ذاتية الانتظام. إنّ تنظيم العالم الحيّ في بنى عديدة المستويات، تعني أنّه توجد كذلك مستويات للعقل. في التنظيم البشري، على سبيل المثال،

ثمة مستويات متنوعة من "التعقّل الاستقلابي"، تشتمل على الخلايا والنسج والأعضاء؛ ثم هناك التعقل العصبي للدماغ، الذي هوعبارة عن مستويات عديدة تقابل مختلف مراحل التطور الإنساني. وكلية هذه التعقلات تؤلف ما يمكن لي أن نسمّيه الذهن البشري أوالنفس. وفي النظام التراتبي للطبيعة، تتأصل العقول الفردية في العقول الأوسع للمنظومات الاجتماعية والإيكولوجية، وهذه تتدرج في المنظومات العقلية الكوكبية، التي، بدورها، يجب أن تشارك في نوع من العقل الكلّي أوالكوني. إنّ الإطار المفهومي لـ"لمقاربة المنظومية الجديدة" لا تتحصر، بأيّ شكل من الأشكال، في الربط بين هذا العقل الكوني وبين فكرة اللّه التقليدية: فالألوهية في هذه النظرة، بالطبع، ليست ذكرا ولا أنثى، ولا تتجلّى في أيّة صورة شخصية، بل تمثل لا أقل من الدينامية الذاتية والتنظيم للـ"كوسموس" بأسره.

إنّ "الرؤية الجديدة" للواقع رؤية إيكولوجية، بمعنى أنّها تتخطى ببعيد الاهتمامات الآنية بالحفاظ على البيئة. وهي تلقى تأييدا العلم الحديث، لاسيما "المقترب المنظومي الجديد"، لكنّها تتجذر في إدراك للواقع يتخطّى الإطار العلمي إلى وعي كشفي لوحدة الحياة ككل ولتواكل تجلياتها العديدة ودورات تغيّرها وتحولها. وعندما يفهم مفهوم الروح الإنسانية بوصفها كيفية الوعي التي يشعر الفرد بنفسه بمقتضاها مرتبطا بالكون ككل، يصبح من الواضح أنّ الوعي الإيكولوجي وعي روحي بامتياز. وبالفعل، فإنّ فكرة الفرد بوصفه مرتبطا بالكوسموس معبّر عنها في كلمة '**دين**' اللاتينية، المشتقة من فعل(Religare) الذي يعني <u>الربط بقوة</u>، مثلما هي كذلك في كلمة '**يوغا**'(Yoga) السنسكريتية التي تعني <u>الاتّحاد</u>، وكلمة '**صلاة**' العربية التي تنطوي على معنى <u>الصلة</u>.

من هنا، لا غروأنّ "الرؤية الجديدة" للواقع، متساوقة مع العديد من الأفكار في المنقولات الصوفية، والمتوازيات بين العلم والتصوف لا تتحصر في الفيزياء المعاصرة، بل يمكن توسيعها الآن توسيعا مبررا بالمثل لتطال البيولوجيا المنظومية. إذ هنالك سمتان أساسيتان تبرزان مرارا وتكرارا من دراسة المادة الحية وغير الحية، ويتم التشديد عليها تشديدا متكررا في تعاليم الصوفية: الترابط والتواكل الكلّي بين الظاهرات كافة، وطبيعة الواقع الدينامية في صميمها. وإنّنا لنجد كذلك، عددا من الأفكار في المنقولات الصوفية أقل متاتا إلى الفيزياء المعاصرة، أولا تنطوي بعد على مغزى بالنسبة إليها، لكنّها محورية في النظرة المنظومية إلى المتعضيات الحيّة. يلعب مفهوم النظام المراتبي دورا بارزا في العديد من المنقولات، فكما هوالأمر في العلم الحديث، ينطوي هذا المفهوم على فكرة مستويات عديدة للواقع، تختلف في تعقيدها وتتفاعل تفاعلا متبادلا ويتواكل بعضها على بعض. وهذه المستويات تتضمن، بصفة خاصة، مستويات العقل، التي ترى بوصفها تجلّيات مختلفة <u>**للوعي الكوني**</u> Cosmic (Consciousness). ومع أنّ النظرات الصوفية إلى الوعي تتخطى بكثير إطار العلم المعاصر، فإنّها ليست، ولا بأيّ حال من الأحوال، متعارضة مع المفاهيم

المنظومية الحديثة عن العقل والمادة. وتصح اعتبارات مماثلة على مفهوم الإرادة الحرة، الذي ينسجم تمام الانسجام مع النظرات الصوفية عندما يربط إلى الاستقلالية النسبية للمنظومات الذاتية. كما أنّ مفاهيم السيرورة والتغيّر والتقلب، التي تلعب دورا شديد المحورية في النظرة المنظومية إلى المتعضيات الحية، يشدد عليها في المنقولات الصوفية الشرقية، لاسيما في الطاوية(Taoism)، ففكرة **التقلّبات** كأساس للنظام، التي وظفها إيليا پريڤوجين في العلم المعاصر، هي واحدة من الثيمات الكبرى في النصوص الطاوية كافة. ولأنّ حكماء الطاوية أقروا بأهمية التقلبات في أرصادهم للعالم الحي، فقد شددوا كذلك على الميول المعاكسة – لكن المكمّلة– التي يبدوأنّها مظهر جوهري من مظاهر الحياة.

والطاوية، بين المنقولات الشرقية، هي المنقول الذي ينطوي على أكثر المنظورات الإيكولوجية صراحة؛ لكن التواكل المتبادل بين مظاهر الواقع كافة والطبيعة اللاخطية(Non-Linear) لترابطاته مشدّد عليهما في سائر طرق التصوف الشرقي. هاتان الفكرتان، هما اللّتان تبطنان مفهوم 'كارما'(Karma) الهندي، على سبيل المثال. أمّا في المنطويات الاجتماعية، تنطوي النظرة المنظومية إلى الحياة على العديد النتائج، ليس على العلم وحسب، ولكن على المجتمع والمعيشة اليومية. إذ لا بد لها من أن تؤثر في طرقنا في التعامل مع الصحة والمرض، وفي علاقتنا مع البيئة الطبيعية، وأن تغيّر العديد من بنانا السياسية. وهذه التغييرات جميعا بدأت بالحدوث أصلا: فالنقلة البراديڤمية ليست شيئا سوف <u>يحدث في وقت ما من المستقبل، بل هي **تحدث الآن**.</u>

كثيرا ما أشار مؤرخوالثقافة إلى أنّ تطور الثقافات يتّسم بـ"براديڤم منتظم": صعود، أوج، انحطاط، زوال،...، ويحدث الانحطاط حين تصير ثقافة ما من الجمود في تكنولوجياتها، أفكارها، تنظيمها الاجتماعي، أوهذه مجتمعة، بحيث "تعجز" عن مواجهة تحدي الشروط المتغيّرة. وهذه الخسارة في المرونة، تترافق مع خسارة عامة في التناغم، تقود لا محالة إلى "تفجر الخلاف والتصدّع الاجتماعيين".

وإبّان سيرورة الانحطاط والتحلّل هذه، بينما يتحجر التيار الثقافي الرئيس، عبر تشبثه بـ"الأفكار الثابتة" وبنماذج السلوك "الجامدة"، تظهر أقليات مبدعة على المسرح وتحوّل جانبا من العناصر القديمة إلى تكوينات "جديدة"، لا تلبث أن تصبح هي "الثقافة الجديدة" الصاعدة في حين يجري التحوّل، ترفض الثقافة المنحطة أن تتغيّر، "متشبثة بجمود أكبر فأكبر بأفكارها البالية"؛ كذلك ترفض المؤسّسات الاجتماعية السائدة "تسليم أدوارها القائدة" <u>للقوى الثقافية الجديدة.</u> لكنّها سوف تمضي في انحطاطها وتحللها لا محالة، بينما تواصل الثقافة الصاعدة صعودها، وتضطلع في المآل بدورها القائد.

ومع اقتراب نقطة الانعطاف، يوفر لنا إدراكنا بأنّ تغييرات ثورية بهذا الاتساع لا يمكن لنشاطات سياسية قريبة المدى أن تعرقلها أملنا الأقوى من أجل المستقبل.

من هذه المنطلقات، دفعت اكتشافات الفيزياء الحديثة إلى إعادة نظر جذريّة في مفهومي المادة والزمن...، ومهدت للبحث عن علاقات ممكنة بين العلم والتصوّف، في ظل الأزمات الأخلاقية والروحيّة للثقافة الغربية. قدّم فريتجوف كاپرا في كتابه 'طاوالفيزياء'، محاولة مبكرة لـ"تقليص" الهوة بين الفكر العلمي(الغربي) والفلسفة الصوفية(الشرقية).

في لحظة تأمّل عميقة لحركة الكون، أحسّ عالم الفيزياء الأميركي كاپرا أنّ الفضاء الخارجي ليس سوى رقصة كونية عملاقة، وأنّ الفيزياء هي الوجه الآخر للتصوف الشرقي. للوهلة الأولى، بدا الأمر مجرد تمرين فكري أقرب إلى الشطح الصوفي منه إلى الحقيقة العلمية. لكن بعدما تعمّق كاپرا في قراءة الفلسفة الصوفية ولغز الرقصة الدائرية، اكتشف أنّ التفكير العقلاني التحليلي هومرآة للخبرة التأملية للحقيقة الصوفية. إنّ الصلة بين الفيزياء والتصوف ليست فكرة باهتة، كما كان يعتقد بعضهم، بل هي "حلّ" لألغاز علمية كثيرة.

يوضّح كاپرا أنّ الثقافة الغربية فضّلت القيم والمواقف "الذكورية"، وأهملت نظائرها المكمّلة أو"الأنثوية"، وفضّلت كذلك، توكيد الذات على حساب الاندماج، والتحليل على التركيب، والمعرفة العقلية على الحكمة الحدسية، والعلم على الدين، والتنافس على التعاون، خلافا للفكر الصوفي الذي يقوم على العبور إلى ما وراء الأضداد (الجمال والقبح، اللذة والألم، الخير والشر، الحياة والموت)، ما أوصل الثقافة الغربية إلى أزمة أخلاقية وروحية، وأفرز لاحقا سلسلة من الحركات الاجتماعية المناهضة.

- ألا يصبّ الاهتمام المتزايد بعلم البيئة والتصوف، في محاولة إعادة التوازن بين الجانبين الذكوري والأنثوي للطبيعة البشرية ؟

من هذا المنطلق، إنّ "وعي التناغم العميق" بين الرؤية العالمية في الفيزياء المعاصرة ورؤى التصوف الشرقي، يبدواليوم جزءا أساسيا من تحوّل ثقافي شامل، سيقود إلى رؤية جديدة للواقع تنسف نتائج الفيزياء الحديثة التي فتحت مسارين مختلفين أمام العلماء. وعلى الرغم أنّ عددا كبيرا من علماء الفيزياء يقفون مع تطوير وسائل معقّدة للتدمير الشامل، فإنّ الرهان على طريق بوذا يحتاج إلى جهد إضافي لخلخلة القيم العلمية الصارمة التي تجافي الأخلاق.

ويربط بين طريق الفيزياء وطريق الفلسفة الشرقية في سبر العلاقة بين مفاهيم الفيزياء الحديثة والأفكار الأساسية في التراث الفلسفي والديني للشرق الأقصى. فمقاربتا الكم والنسبية بوصفهما أساس الفيزياء الحديثة، "تلتقيان" في رؤيتهما للكون إلى حد كبير مع نظرة الهندوسي أوالبوذي أوالطاوي إلى الكون...، مرورا بصوفية الشيخ الأكبر إبن عربي، إذ إنّ هذه الفلسفات على تباينها تؤكد الوحدة الأساسية للكون التي هي السمة المركزية لتعاليمها: "وعي وحدة الأشياء وترابطها المتبادل وتجاوز مفهوم الذات للتماهي في الواقع المطلق". هكذا "تلتقي" نظريات الفيزياء الحديثة بالفلسفة الصوفية في تصوّر العالم، إذ تتناغم الاكتشافات العلمية مع الأهداف الروحية. الفيزيائي الحديث مثل المتصوف

الشرقي، صار يرى العالم منظومة من المكوّنات المترابطة، والمتفاعلة، والدائمة الحركة، علما أنّ المراقب جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة.

كأنّ العلم المعاصر بكل آلياته المعقدة، سيعيد اكتشاف **الحكمة القديمة**، يلاحظ كابرا، قبل أن يسأل: هل على الفيزيائيين أن يتخلّوا عن الأسلوب العلمي(...) ويبدؤوا في **التأمل** ؟

ما يشغل العالم هنا، هو"مزج العقل بالحدس"، فكلاهما ضروري من أجل فهم أكمل للعالم؛ بمعنى آخر، ما نحتاج إليه اليوم هوالتفاعل الديناميكي بين الحدس الصوفي والتحليل العلمي.

لعل طريقتي الفيزيائي والمتصوّف "تلتقيان" على كون ملاحظاتهما تحدث في ميادين غير متاحة للحواس العادية. في الفيزياء المعاصرة، نجد ميادين 'العالم الذري وما دون الذري'.

أمّا في الميتافيزياء(التصوف)، فهي الحالات غير العادية من الوعي الذي يتم فيه تجاوز عالم الحواس.

بعد عقد ونصف عقد من صدور الطبعة الأولى لـ'طاوالفيزياء'(الطاوية طريقة للتحرر من القواعد الصارمة للتقاليد من طريق الحدس)، يطرح فريتجوف كابرا إشكالات جديدة، ومن هذه الأسئلة نجد مثلا: هل تحققت رؤيتنا بخصوص "التوازيات" بين الفيزياء والميتافيزياء، أوعلى الأقل هل صارت معرفة شائعة ؟

لعلّ 'طاوالفيزياء'، يعتبر ضربا على "الوتر الحساس"، كنتيجة حاسمة في تغيّر النظرة إلى معنى التصوّف، لطالما كانت الثقافة الغربية تنظر إليه بوصفه "شيئا غامضا"، لكن التجربة الصوفية تقوم على مجازات مفترضة نحو: 'الاختراق' و'رفع حجاب الجهل' و'مسح مرآة العقل'(...)، وكلّها، تقتضي وضوحا كبيرا.

هكذا، سيستكشف الفيزيائي **مستويات المادة**، أما الصوفي يستكشف **مستويات العقل**؛ وفي كلتا الحالتين يعمل الإثنان خارج الإدراك الحسي العادي.

يشير كابرا كذلك، إلى أنّ اكتشافات الفيزياء المعاصرة، "حتّمت" تغيّرات عميقة لمفاهيم راسخة مثل الفضاء والزمن والمادة. وبما أنّ هذه المفاهيم هي أساسية للغاية لطريقة خبرتنا بالعالم، ليس مفاجئا أنّ الفيزيائيين الذين كانوا "مجبرين" على تغيير هذه المفاهيم، شعروا بشيء من "الصدمة". ومن هذه التغيّرات نشأت "رؤية جديدة للعالم"، فالصدمة التي وصفها الفرض النسبي خلال تماسه الأول مع "الواقع الجديد" للفيزياء الذرية، لا تختلف عمّا يواجهه الصوفي إذ يؤسس خبرته في النظر إلى العالم.

إنّ 'طاوالفيزياء' "يرغب في تحسين صورة العلم"، بعيدا عن صرامة التكنولوجيا الحديثة، ويرى أنّ "طريق الفيزياء" يمكن أن يكون سبيلا إلى المعرفة الروحية...، فهل يكون حوار الفيزياء والميتافيزياء مدخلا حقيقيا إلى حوار الحضارات ؟

1- المصادر باللغة العربية:

.هوسرل، إيدموند.(1958م).تأمّلات ديكارتية، ترشيخ الأرض(تيسير)، بيروت دار بيروت للطباعة والنشر.

.العكيدي، وليد خالد.(1988م)فلسفة العلوم الايدولوجية، بغداد: الموسوعة الصغيرة.

2- المصادر باللغة الأجنبية:

- Capra, Fritjof.(1979).Le Tao de la physique, Paris: les éditions Tchou.
- Eliade, Mircea.(1969).Le mythe de l'éternel retour,Paris: Gallimard.
- Husserl,Edmond.(1976).La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,traduit par: Granel(Gérard),Paris: Gallimard.
- Jano,Issam.(1976).Principles of classical and modern physics, Dascus: Department of books and publication Syrian A.R.
- Morin,Edgar.(1977)La méthode (1/la nature de la nature), Paris: Les éditions du seuil.
- Vidal,Christiane.(1988).Le chaos -théorie et expériences-,Paris: les éditions Eyrolles.

إشكالية القراءة في النص القرآني .

هواري حمادي،
جامعة معسكر.

إن الحديث عن النص القرآني في الثقافة العربية كان ولا يزال من القضايا المحورية بالنسبة إليها وللفكر الإسلامي ككل، فهو من المسائل المصحوبة بالكثير من الحساسية والخطورة ليس في الفترة الكلاسيكية فحسب، أين حدثت الكثير من الخلافات والفتن حول فهمه وصلت إلى حد التكفير وسفك الدماء في الكثير من الأحيان، بل يمكن أن نقول دون مبالغة أن المسألة ازدادت خطورة في الفترة الراهنة أين تبلورت الكثير من الصراعات بين تيارات متنوعة الكثير منها إن لم نقل كلها تريد احتكار الفهم الصحيح للنص، ولاسيما بعد تغير الأوضاع السياسية و الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية وللعالم ككل، والتي ترتب عنه صعوبة الوصول إلى فهم محدد لمعاني السور القرآنية من شأنه مواكبة المستجدات والحفاظ على خصوصيات هذا النص الوقت نفسه.

ولكن المشكلة لا تتعلق بالنص القرآني في ذاته بل بكيفية القراءة والفهم لمضامينه، حيث تعددت آليات التعامل معه عبر العصور، ولم تقتصر على التفسير والتأويل كما تجسد في الفكر الكلاسيكي، بل تعدت ذلك إلى الدعوة إلى اعتماد آليات جديدة للفهم تستمد من التطور العلمي في ميادين العلوم بأنواعها المختلفة كعلم الاجتماع والأنثربولوجيا واللسانيات السيميائيات وغيرها، هذا التعدد هو ما ترتب عنها تعدد في الخطابات القرآنية منذ القديم وإلى يومنا هذا، كل واحد منها ينفرد بخصوصيات معينة في التعامل مع النص القرآني، وكل منها يدعي أنه يسلك المنهج الأنسب لفهمه، فتاريخ الفكر الإسلامي يبين لنا اختلاف المتكلمين بفرقهم المختلفة في أنماط القراءة لنصوصه، وهو ما سيستمر في الفكر اللاحق أين تتعدد كتب التفسير بين الفقهاء ذاتهم رغم اشتراكهم في الكثير من الآليات كوسائل وأسس لفهم القرآن كعلوم اللغة والنحو وعلوم الدين الأخرى التي تبلورت في كتابي "البرهان" و"الإتقان" على وجه الخصوص، وتزداد حدة الاختلاف على مستوى الفلاسفة الذين اقتحموا لجة البحر القرآني كابن رشد وابن عربي وغيرهم من الذين انفردوا بقراءات للقرآن تطبعها الكثير من الخصوصية ما تزال في حاجة إلى البحث و تعتبر من المواضيع الأكثر فعالية اليوم، كما يبدي الفكر المعاصر اهتماما واضحا بالنص القرآني عند المشتغلين به كالجابري وأركون وأبو زيد وغيرهم من الذين يطمحون إلى قراءات جديدة للقرآن، من شأنها تجديد الفهم لنصوصه حسب الاستفادة من منجزات العلوم في شتى الميادين ومواكبة المستجدات، هذه الاعتبارات هي ما يمكن أن تطرح وتفهم في ظل ما يعرف بإشكالية القراءة،

ولاسيما في نص كالقرآن الذي كان ولا يزال محفوفا بالمخاطر، ويطلب الكثير من المغامرة للحديث عنه.

هذه المغامرة من دون شك كانت ولا تزال مطلبا ملحا لكونها تتعلق بصيرورة ومصير أمة بأكملها، وهي الأمة الإسلامية بل وبمصير العالم انطلاقا من عالمية الرسالة المحمدية، ولاسيما في الفترة الراهنة التي تعكس نوعا من الاهتمام بالحقائق والأسرار المتضمنة في القرآن، والتي لا يمكن أن تدرك من بقايا الاستشراق ولا تفاسير الفقهاء أو المتخصصين في الشريعة، لأن الواقع والتاريخ يثبت عدم جدواهما في تأسيس رؤية شاملة تنطبق على القرآن الذي يتميز عن غيره بأنه أنزل للناس كافة وليس لأمة بعينها، ومن دون شك أن هناك مهمة أساسية أرسى دعائمها الرسول صلى الله عليه وسلم ظل السعي نحو تحقيقها صعبا تحيط به الكثير من المخاطر، وهي تبليغ القرآن للناس كافة، وهي المهمة التي لا تتحقق بالفتوحات فقط ولا لغة القوة التي ما فتئ البعض يجعل منها ملازمة للدين الإسلامي، بل تتحقق بقراءة مناسبة وفعالة من شأنها خدمة الإنسانية ككل وتبليغ الحقيقة المطهرة من أدران الايديولوجيا، والتعصب الديني والعرقي، والنظرة الدونية للآخر التي كثيرا ما جعلته ينفر من القرآن ويهاجمه، وهنا المشكل المطروح ما مدى إمكانية تحقيق قراءة مناسبة لعالمية النص القرآني؟

مما لاشك أنه من الصعب تحديد الإجابة على هذا السؤال، فهولا يزال من المشاريع الكبرى التي يحلم بتحقيقها الفلاسفة، وهنا من الممكن أن يجيبنا البعض بأن ما توصل إليه علماء الفقه والأصول من تفاسير وطرائق يعتبر رسالة للناس كافة وقراءة نهائية وشاملة لمعاني السوروالآيات والتي عبرت عن مضامين القرآن في مجالي العقيدة والشريعة لذلك فهي تحتاج إلى التطبيق وليس إلى النقاش، وهنا لنا أن نطرح سؤالا آخر لماذا لم تطبق في الواقع؟، الإجابة تكون لأنها لم تؤثر وتفتقد إلى الفعالية، وذلك لأنها لم تفهم فهما صحيحا، ومازالت النصوص القرآنية في حاجة إلى قراءة فعالة وهادفة ومثمرة تعتمد على آليات فلسفية كالتأمل والتساؤل والتحليل لمشاكل الإنسان والكون ككل تحقق الأبعاد الحقيقية للرسالة المحمدية.

فتاريخ الفكر الإسلامي يبين هيمنة قراءات محددة للنص القرآني كانت ولا تزال تصنع علاقته بالواقع رغم أنها مجرد مجهودات بشرية أكل عليها الدهر، لا تحقق في الكثير من الحالات علاقة النص بالتغيرات الحاصلة فيه ، بالرغم من ذلك لا تزال عند البعض هي الكفيلة بفهمه والوصي الوحيد عن معانيه، ومخالفتها هي مخالفة للنص الأصلي، هنا قد يقول لنا البعض أننا لا نستطيع الفصل بين النص القرآني والقراءات، كما أنه جاء مجملا وليس مفصلا، ولا يمكن فهمه وممارسته عبر التاريخ والواقع إلا بقراءات العلماء له باعتبارهم ورثة الأنبياء أو هم الأوصياء عنه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، نحن لا نخالف هذا بل نسعى إليه ونطمح إلى تجسيده، ولكن بعيدا عن سياج الدوغمائية، ودعوى امتلاك الحقيقة، وهالة

القداسة، وفكرة المطلق، كاعتبارات أضفيت على نصوص بشرية ولم تضفى على القرآن في ذاته كما يعتقد البعض، وذلك لأن الاطلاع على الحالة السابقة والراهنة للفكر الإسلامي يبين لنا أن مختلف الخطابات تحتكر قراءة معينة للنص القرآني، وتنطلق من الفكرة المطابقة بينها وبين معاني السور والآيات، لكي تدافع عن أفكار بشرية في شكلها ومضمونها لا يمكن أن تنطبق مع تنزيل إلهي كالقرآن، والقول بالانطباق هو عينه المساس بالقداسة التي يتحجج بها هؤلاء في التعامل مع النص، كونها تأسر فهمه في فهم بشري محدد لا يمكن أن يضاهيه أو ينقده تغير الوقائع وتطور العلوم، ويبقى أنسب لعصره وعصرنا في نظرهم فهل هذا يتماشى مع منطق التغير في الوقائع والتطور في التاريخ وصلاحية القرآن لكل زمان ومكان؟

فخطورة الوضع في بلاد المسلمين على وجه الخصوص وعدم استقرار أوضاعهم في الميادين المختلفة وعبر العصور يمت بالكثير من الصلة مع كيفية قراءة النص القرآني التي كانت الهاجس المركزي للثقافة الإسلامية الكلاسيكية، و أصبحت اليوم من ناحية أخرى محور الكثير من الدراسات النقدية للتراث، ولاسيما في الفكر العربي المعاصر الذي مازال على غرار الفكر الإسلامي السابق له يتحرك حول النص باعتباره المصدر الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية، وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه كما قال أبو زيد.

فقد كان و مازال النص القرآني جوهرا ومصدرا لمختلف الإشكاليات التي يطرحها المفكرون المسلمون على وجه الخصوص، ولكن طرح هذه الإشكاليات يرتبط بدوره بإشكالية أخرى وهي القراءة المناسبة لهذا الجزء من التراث التي أصبحت هاجسا لا يمكن الاستهانة بخطورته ليس على الميدان الفكري فحسب، بل تظهر انعكاسات غياب الفهم الحقيقي لنصوصه - الذي لا يزال مفقودا- في جميع الميادين بما فيها السياسية والاجتماعية والثقافية.

هذه الأهمية التي تكتسيها مسألة قراءة النص القرآني دفعتنا إلى محاولة طرحها في هذا المقام ،وذلك بالبحث عن أسسها ومستوياتها، باعتماد تحليل لنماذج من القراءات، لعلنا نكتشف إمكانية تحقيق طموح مشروع، وهو مدى بلوغ قراءة عالمية للنص القرآني من شأنها أن تزيل الخلافات وتعبر ولو بالقليل عن حقيقته التي لا تزال مجهولة.

طبيعة النص القرآني:" طبيعة النظرة إلى القرآن تصنع نمط القراءة المعتمدة في فهم نصوصه"

المنطلق الأول للحديث عن إشكالية قراءة النص القرآني هو الحديث عن طبيعته، فتاريخ الفكر الإسلامي من شأنه أن يبين لنا تعريفات وتصورات متعددة للقرآن انتهت إلى تعدد المناهج في دراسته وفهمه حسب تعدد النظرات واختلافها حول

حقيقته ومميزاته، لأن النظرة التي كانت موجودة حوله في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم متلقيه الأول تختلف من دون شك عن نظرة التابعين له انطلاقا من تبلور الفرق الكلامية الأولى والمذاهب الفقهية الأربعة وإلى يومنا هذا، بل هناك نظرات مختلفة له في العصر الواحد تبلورت منذ صدر الإسلام، حين اختلفت نظرة المشركين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية إليه عن نظرة المسلمين، واستمر هذا الاختلاف في الفترات اللاحقة بين الديانات والفرق حسب التصورات التي تحملها كل واحدة منه حول حقيقته، والتي تكون هي المحدد لآليات فهمه وكيفية تطبيقها على نصوصه، فإدراك تطور هذه النظرة عبر التاريخ من شأنه أن يجعلنا ندرك سر الاختلاف في فهمه و معرفة أسبابه سواء أكانت إيديولوجية أو موضوعية، لأنها تجعلنا ندرك الظروف الذي صنعته، والتي كثيرا ما كانت مستقلة عنه تتخذ طابعا سياسيا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا أضفي على هذا النص في ثوب إلهي يغطي باطنا بشريا بغية التأثير وبلوغ مرام دنيوية وليس دينية في الكثير من الحالات.

فمما لاشك فيه أن مسألة إثارة حقيقة النص القرآني تسبق كل حديث عن القراءة المناسب لفهمه، ولا يمكن إلقاء اللوم على المناهج واعتبارها مجرد آليات لفهم النصوص البشرية لا تناسب النص القرآني أو هي من إنتاج الغرب لا يمكن أن تكون كفيلة بفهم نص عربي كالقرآن، بل يجب البحث في حقيقته أولا وقبل كل شيء وفق إشكالية جوهرية تطرح بطريقة جيل دولوز عندما تساءل: ما هي الفلسفة؟ وتجعلنا نقول ما هو القرآن؟ وهل يمكن اعتبار النص القرآني نصا عاديا بإمكانه أن يفهم بوسائل بشرية تطبق على النصوص الأخرى؟

هذه الإشكالية تكتسي أهمية جوهرية في فهم كل المسائل المطروحة في مجال قراءة النص القرآني ماضيا وحاضرا ومستقبلا، لأنها أساس فهم الآليات المتبعة في إدراك مدلولات النص القرآني، والمحدد للأهداف التي يتوخى الوصول إليها الباحث في إطاره مهما كانت تيولوجية دينية أو سياسية إيديولوجية أو ثقافية اجتماعية أو غير ذلك، بل وحتى الغايات العلمية الموضوعية التي تتحجج بها الكثير من الخطابات في انتهاج آليات معينة في التعامل مع القرآن تدرك بسهولة إذا أدركنا تصوراتهم حول طبيعة الخطاب القرآني كمسألة أولية وأساسية من شأنها أن تحدد مبادئهم بل ومصير النمط المحدد عندهم في قراءة النصوص القرآنية.

وتفهم نظرة المشتغلين بالقرآن على مستويين ، إما من النظر إليه على أنه نص إلهي أو وحي سماوي يحمل صفات القداسة والتعالي ويعبر عن قطيعة تامة بينه وبين النصوص البشرية لا يمكن أن يقرأ كما تقرأ، وإما من النظر إليه على أنه نص كباقي النصوص معبر عنه بلغة بشرية ويعبر عن أفكار البشر ويمثل تعبيرا عن الثقافة الإنسانية ويمكن أن يفهم في إطارها، وسط هذا التعارض يظهر الموقف الفلسفي الذي لا يرتبط بالعنصر الثاني فقط كما يبدوا عند الكثير من الفلاسفة

المشتغلين بالقرآنيات لأن مهمته القصوى الآن هي البحث في تعريف جامع مانع للقرآن من شأنه أن يجمع كل خصائصه وصفاته ويمنع دخول تلك الصفات الخارجة عن إطاره، في هذا الوقت فقط يمكن الحديث عن القراءة الأمثل لفهمه والمنهج الكفيل بدراسته والذي لا يحقق إلا بالاتفاق على حقيقته وخصائصه فإلى أي مدى يتحقق هذا الاتفاق؟

لا شك أنه من الصعب الوصول إلى اتفاق حول ماهية النص القرآني، ولكن تحليل المستويات المختلفة التي يتحرك فيها النص القرآني من شأنه أن يزيل الكثير من الغموض حول المسألة، ونحن لا نريد الخوض في جميع المفاهيم التي ألحقت به بقدر ما نريد أن نحلل ونناقش المفاهيم السائدة، والتي تصنع الثقافة العربية وعلى وجه الخصوص الحياة اليومية للإنسان في جميع ميادينها، لذلك سنبحث في المفهوم من خلال صيرورته الواقعية لأنها هي من تصنع القراءة، ومن يبني فعالية النص، لأن أهم العوائق التي لا تزال توجه النص القرآني وكل النصوص الدينية هو أنها تقرأ حسب مبادئ التعالي والقداسة التي تجعل القراءة خطرا على النص في ذاته حين تأسره داخل نصوص بشرية دون أن تدري، وخطرا على المجتمع ينبع من إخضاع الواقع لها تعسفا ونفاقا، بدل أن تقرأ حسب محايثتها وخضوعها للواقع وحسب فعاليتها في حل مشاكل الإنسان.

وفي هذا الصدد سوف لن نستعرض مجموعة المفاهيم الملحقة بالقرآن الكريم لأننا سنطرحها في العنصر اللاحق، وذلك من أجل إدراك علاقتها بأنماط القراءة التي سادت حول النص بصورة أوضح وحسب مجموعة من الفئات تتعامل مع القرآن بأنماط متمايزة من القراءات كل واحدة تسعى إلى احتكار فهمه الصحيح في غالب الأحيان، ومن بينهم العامة، وعلماء الدين، والفلاسفة، ومن دون شك أن هذه الفئات الثلاثة تختلف في كيفية قراءة النص حسب طبيعة التصورات التي تنطلق منها في تأسيس تصوراتها حول هذا النص الذي يصعب تحديد طبيعته، والسعي نحو ذلك إما أن يتحرك داخل أسوار القداسة أو يحطمها، ونحن بهذا الموقف لا نسعى إلى تحديد تصور مثالي له بل نطمح إلى تجاوز هذين الموقفين لحساب الحقيقة حسب تعريف محدد نرى من خلاله أن النص القرآني يمثل نصا إلهيا يتضمن الحقائق المطلقة التي تتضمن مجموع الحقائق النسبية التي تقع في مستوى إدراك البشر، ونحن بهذا التصور لا نكرس المفهوم التقليدي بل ندعو إلى اكتشاف الحقائق الكبرى الواردة في القرآن على قدر الطاقة البشرية والتي لا تتحقق إلا عن طريق الفلسفة كآلية متميزة تسعى إلى الانتصار إلى الحقيقة قبل كل شيء.

المفهوم يصنع القراءة: " تجديد القراءة وتحقيق فعاليتها يبدأ من الثورة على المفهوم التقليدي للقرآن وتجديد مفهومه"

لا نكون مبالغين إن قلنا أن القراءة التي كانت ولا تسيطر على واقع المجتمعات الإسلامية في مجال التعامل مع النص القرآني هي تلك القراءة التي تتأسس

وتنطلق من تعريفه الشائع والمتداول عند الفقهاء واللغويين العرب، وهو اعتبار القرآن كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وقد نزل منجما في نيف وعشرين سنة على حسب الحوادث والمناسبات، وأغلبه نزل في مكة وضواحيها (85) سورة، وهذا القسم يسمى المكي، والباقي نزل في المدينة ويسمى المدني، ولكل قسم ميزات لا نجدها في القسم الآخر. ومجموع سوره 114سورة تتراوح من حيث الحجم، فأطول سورة هي سورة البقرة، وتضم 286آية. وأقصر سورة هي سورة الكوثر، وتضم ثلاث آيات. ولكل سورة اسم خاص بها، وقد تسمى السورة الواحدة بأكثر من اسم. وعدد آياته 6616آية.

جاء اسم القرآن من عند الله من أجل مخالفة العرب فيما يسمون كلامهم، فسمي ما أنزل على نبيه قرآنا كما سمى العرب أشعارهم ديوانا. وسمى بعضه سورة كما سموا بعض ديوانهم قصيدة. وسمو بعض السورة آية كما سموا بعض القصيدة بيتا. وآخر الآية هي الفاصلة كالقافية.وهذا جزء من إعجازه.

وقد وردت لفظة القرآن إحدى وسبعين مرة كما وردت له تسميات أخرى تقرب من نيف وخمسين اسما منها: الكتاب – المبين- الكلام- الفرقان- المبارك- النبأ- العظيم- الوحي- العربي- اليان- الزبور- البشير- العزيز- البلاغ- .وحين جمعوه اسموه " المصحف وهي كلمة حبشية.(التونجي م، : 1993 ص703- 704).

وعندما ننعت هذا التعريف بالشائع لا يعني أننا نشكك فيه أو نقلل من قيمته، ولكن هدفنا التنبيه إلى دوره في صياغة تعريف آخر يشكل النظرة السائدة والمهيمنة على الفكر الإسلامي وهو اعتبار القرآن كتاب الله المقدس، يفهم بالبيان وآليات اللغة والنحو ، وفي إطار المأثور، وحسب الآيات المحكمات فقط، ويرتكز على التسليم والإيمان المباشر المتحرر من الرؤية الفلسفية التأملية القائمة على التحليل والنقد، هذا التصور المهيمن على المجتمعات الإسلامية هو من يثير نمطا من القراءة تقوم على الفهم السطحي للنصوص في الكثير من الحالات لا يظهر عند الجمهور فقط كما أشرنا سابقا بل نستطيع القول دون مبالغة أنه المنطلق لأغلب الفقهاء والأصوليين في تحديد عملية قراءتها وأساس بناء رؤية حولها تكاد تكون مسجونة داخل جدران القداسة والتعالي بارتكازها على الآليات اللغوية والنحوية وما تسمى بعلوم الدين الكلاسيكية، وقيامها على منهج التفسير بالمأثور على وجه الخصوص، كما يظهر في منهج الطبري صاحب كتاب"جامع البيان في تفسير القرآن" حين يقوم على اعتماد القراءة حسب الروايات الموثوق بها، والمتصلة حلقاتها بصحابة الرسول صلى الله عليه وسلم وتابعيهم أولئك الذين استقوا من صاحب الرسالة عليه السلام روح فهمهم للنص القرآني أو سمعوا منه تفسيره مباشرة (إسماعيل،ع،25) هذا النموذج في قراءة القرآن يعتمد على النقل و يقوم على مبادئ المأثور والسلف والبيان والعناية بالقراءات الأولى ودراسة الروايات والتأكد من

الأسانيد، ويمكن أن نلمس نمطا من القراءة التي ترتكز مباحث اللغة ورؤى السلف عند ابن كثير الذي اعتني بتفسير القرآن بالقرآن، و عند السيد قطب في كتابه " الظلال" الذي يأتي فيه المؤلف أولا بظلال في مقدمة السورة، تربط بين أجزائها، وتوضح أهدافها ومقاصدها، ثم يشرع بعد ذلك في التفسير، فيذكر المأثور الصحيح(دربالة، إ.م 2007: 367)، هذه نماذج من القراءات المشهورة المؤسسة على المفهوم الشائع للقرآن الذي يسعى الكثير من المفكرين المعاصرين إلى تجاوزه.

وهذا المفهوم الذي إن كان يسيطر على واقع الفكر الإسلامي حين يتداول في المساجد وفي الزوايا وفي الخطابات الشعبية والرسمية، فإنه يواجه الكثير من النقد كسبب للركود والجمود في بناء فهم فعال في الواقع من شأنه أن يخرج الفكر الإسلامي من سياج الدوغمائية المؤسسة على أنقاضه، فاليوم بسعي كوكبة من المفكرين المعاصرين إلى نقده إدراكا منه للإفرازات المترتبة عنه وإيجاد مفهوم جديد للقرآن تحيط به الكثير من الخطوط الحمراء، فما حقيقة هذا الأخير؟

السعي إلى إيجاد مفهوم جديد للقرآن هو المنطلق لتأسيس قراءة جديدة للنص القرآني تسعى إلى تجاوز قراءة الفقهاء له وفق مناهج البيان والتفسير بأنواعه المختلفة، وقد يبدوا إشكالية معاصرة وغير مألوفة ولا يمكن أن يتقبلها الواقع، ولكن تبلورت منذ القديم ومنذ محنة الإمام ابن حنبل حين أثار المعتزلة مسألة خلق القرآن، واعتمدوا على التأويل والمجاز في قراءة نصوصه، هذه المحنة نفهم من خلالها أن القرآن كلام الله مخلوق يعتبر مفهوما جديدا وتمردا على عقيدة السلف التي تنهى عن كل بحث في مسألة تتعلق بطبيعته، و تدعو إلى التسليم بأن القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولا وأنزله على رسوله وحيا وصدقه المؤمنون على ذلك حقا وأيقنوا أنه كلام الله تعالى حقيقة ليس بمخلوق ككلام البرية (شبانة، ح، 2004: 69) هذه المخالفة لأهل السنة ترد عند الفقهاء في رفض هذا المفهوم الذي سيحدد نمطا متميزا من القراءة سنراه فيما بعد، هذه النظرة يشيد بها أركون ويرى أنه ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة (أركون، م.2005: 11) وذلك لأنه كانت سباقة لتجاوز الواقع الذي يرفض هذا الموقف، ونموذجا لاقتحام عالم الممنوع التفكير فيه، بالسعي نحو إثارة حقيقة النص القرآني في فترة ليست ببعيدة عن نزوله، وندرك عند ابن رشد أن القرآن كتاب الحقائق الكبرى التي سعى الفلاسفة إلى البحث عنها في أقدم العصور تدرك في أعلى درجاتها بقراءة فلسفية آليتها القياس البرهاني، وهو بدوره سعى إلى تجاوز النظرة المهيمنة في عصره والتي كلفته الكثير من الاضطهاد رغم أنه كان قاضيا وفقيها وطبيبا ولم يكن فيلسوفا فحسب، كما نكتشف عند ابن عربي القرآن كلغة أنطولوجية تعبر عن كل أسرار الوجود يتوصل إلى فهمها بالذوق والتجربة الصوفية وتقرأ بالتأويل الصوفي، وهي بدورها تلقى الكثير من النقد ولا تزال تسيل

الكثير من الحبر بصفاتها تنتمي إلى مجال غيرمألوف وتمثل انتهاكا للمحرم، هذه بعض النماذج التي تجعلنا ندرك أن نمط النظرة التي يحمله القارئ للقرآن تصنع منهجه وطريقته في القراءة، والتي ندرك من خلالها أن القراءة المهيمنة في الواقع يصنعها التعريف الشائع والمتداول في المجتمعات الإسلامية، وهو اعتبار القرآن الكتاب المقدس والمفصل والموضح لكل شيء يجب الإيمان به بدل مناقشته وفهمه، هذه النظرة بقدر ما هي واقعية فهي أبعد ما تكون عن الواقع مادامت لا تسعى إلى بناء فهم أكثر فعالية من شأنه أن يواكب مستجدات الواقع ويتحرر من زنزانة القداسة، والواقعية الساذجة.

هذا الفهم هو ما تسعى إليه الدراسات القرآنية في الفترة المعاصرة، إذ ندرك أن النظرة المتميزة للنص القرآني تدرك عند الفلاسفة على وجه الخصوص الذين يرفضون التمسك بالمفهوم التقليدي القرآن القائم على كلمات المصحف والتقديس والإعجاز، هذه الكلمات كانت ولا تزال تصنع قراءة الفقهاء والمتخصصين في الشريعة الإسلامية، وينحون نحو مفاهيم أخرى تسعى إلى التخلص من هذه النظرة التبجيلية التقديسية وتنتقدها لحساب نظرة جديدة تعتبر ظاهرة الوحي –القرآن- لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضيعها وتصوراتها(أبو زيد، ح ن، 2005: 32) هذه النظرة تعتبر القرآن جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية يمكن أن يقرأ داخلها وفي إطارها ومن خلال علاقته بالنصوص الأخرى كالشعر العربي الذي كان منطلقا للقراءة عند البعض من أمثال طه حسين و أبو زيد، في نفس هذا الاتجاه ينتقد أركون التصور الكلاسيكي للقرآن ويرى أنه يعبر عن كلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي(أركون،م، 1999: 29) بمعنى أنها كانت ولا تزال تسيج عقول المسلمين بأسوار القداسة التي تؤسس لمفهوم مغلق، وهو اعتبار القرآن كتابا ومصحفا مقدسا متعاليا يجب الإيمان به فقط دون أي تساؤل أو أشكلة لمفهومه التي تحرم على الإطلاق، هذا ما يجب تجاوزه لحساب اعتبار القرآن نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية(أركون،م 1999: 37) وبهذا يمكن أن نقرأه بنفس الآليات المطبقة على النصوص الأخرى، وهي المشروع الطموح لأركون الذي يرى وجوب التخلص من هالة القداسة، وتراكمات الفكر الكلاسيكي، والشحن الإيديولوجي لمفهوم القرآن كسبل ومنطلقات كبرى لقراءة فعالة ومثمرة من شأنها حل الكثير من إشكاليات الفكر الإسلامي لعل أهمها معضلة الخلاف بين السنة والشيعة.

هذه بعض المحاولات الجريئة في أشكله المفهوم المتعلق بالقرآن، أشرنا إلى نماذج منها في الفكر الكلاسيكي والمعاصر، سميناها بالجريئة لأنها هي الوحيدة

التي من شأنها أن تكشف الكثير من الألاعيب والإكراهات التي خضع لها هذا النص وهي النماذج الجوهرية التي تكشف استغلاله غير المشروع في الكثير من الحالات، كما أن التاريخ والواقع يبينان أن أصحابها اقتحموا الخطوط الحمراء، ولم يستسلموا لضغوط الخطابات الرسمية والشعبية، و استطاعوا التحرر من قناع الايديولوجيا إلى حد ما لأنه لا يوجد خطاب بريء، وأهم ما نتوصل إليه من خلال القراءة لأفكارهم وهو عدم وجود قراءة واحدة للنص من شأنها أن تحتكر فهمه الصحيح، بل إن كل قراءة تتبع مفهوما معينا تنطلق منه يحدد جملة الآليات المنتهجة في التعامل مع النصوص القرآنية.

آليات القراءة:" لا يمكن إيجاد آليات مناسبة لقراءة القرآن إلا إذا كانت منزهة عن العواطف والعادات والإيديولوجيات"

بغض النظر عن آليات القراءة الساذجة التي يقدمها العامة للقرآن والتي تقوم على الحس والمنفعة والعاطفة والعادات والتقاليد، فإن الحديث عن الآليات المعتمدة في شتى القراءات المقدمة للنص القرآني في الفكر الإسلامي، يمكن أن نفهمها على مستويين، الأول وفق مسارها التاريخي حين نجد آليات كلاسيكية تقوم على علوم الدين في غالب الحالات، وأخرى معاصرة تقوم على منجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفترة الراهنة، والثاني وفق تباين القراءة بين علماء الدين والفلاسفة حيث نجد اختلاف الفقهاء والأصوليين عن المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة في التعامل مع النص القرآني، ونفضل أن ندرسها على المستوى الثاني لأن التقسيم التاريخي في المستوى الأول يفتقد إلى الدقة والموضوعية باعتبار أننا لا نستطيع إنكار وجود جذور أولى للآليات المعاصرة في الفهم الكلاسيكي للقرآن في الرؤية التي يقدمها الفلاسفة، ولا إنكار وجود منطلقات فقهية وأصولية كلاسيكية في خطاب علماء الدين اليوم.

فعلماء الدين من فقهاء وأصوليين ينطلقون من التصور الخاص الذي يحملونه حول القرآن، و هو اعتباره وحيا إلهيا تقوم قراءته على تفسير الآيات المحكمات واستخراج الأحكام الشرعية منها كحكم التحريم والوجوب، وتقوم في مقابل ذلك عن النهي عن قراءة المتشابه من آيات تتعلق بصفات الله وغيرها، وتتميز عن قراءات الفلاسفة بأنها لا تختلف كثيرا في مراحلها المختلفة، وتقوم على جملة من الأسس تبلورت منذ الفترة الكلاسيكية واستمرت في الفترة المعاصرة، وذلك لأن علماء الدين من فقهاء وأصوليين لا يزالون يعتمدون عليها بصدد قراءتهم للنصوص القرآنية.

تنطلق هذه الأسس من المعرفة بعلوم القرآن التي ترتبط بلفظ مركب من كلمتين هما، أولا: علوم وهي جمع علم ويعني المعرفة العلمية المنظمة والدقيقة بمجموع المسائل المتعلقة بموضوع ما، وثانيا هي ما نضيفها إليه القرآن الذي عرفناه سابقا، وما يهمنا هنا تحديد حقيقة علومه وهي المعرفة بمجموع المسائل والمنطلقات المتعلقة بقراءته وفهمه وهي التي تجد جذورها في علوم الدين كما بلورها وحددها

السيوطي والزركشي في كتابيهما الاتقان والبرهان، والتي تظهر بالخصوص في المعرفة بمختلف الخصائص المتعلقة بالسور والآيات والتي سنحاول إجمالها في بعض العناصر منها معرفة أسباب النزول التي تعتبر عند الزركشي طريقا قويا في فهم معاني الكتاب العزيز، وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا(الزركشي،ب، 2005: 46)ويعني سبب النزول ما نزلت الآية أو الآيات أيام وقوعه متضمنة له أو مبينة لحكمه(فضل، ح ع، 2007: 131)، إضافة إلى ذلك ينطلق علم القرآن من المعرفة بأوقات وأمكنة النزول الليل أو النهار، الصيف أو الشتاء، الفراش والنوم أم غير ذلك، وأول ما نزل وآخر ما نزل، وما تكرر نزوله، وكيفية إنزاله، وأسماءه، وعدد سوره وآياته، ومعرفة المناسبة أو العلاقات والروابط بين السور مع بعضها البعض، وبين الآيات داخل السورة الواحدة ، ومعرفة المكي والمدني وتعني معرفة بما نزل بمكة وما نزل في المدينة، و أشهر الاصطلاحات الواردة في هذا المجال حسب السيوطي هي تلك التي ترى أن المكي نزل قبل الهجرة، والمدني نزل بعدها، سواء أكان بمكة أم بالمدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع ، أم بسفر من الأسفار(السيوطي، ع، 2005: 32)، ومعرفة الناسخ والمنسوخ التي يعلم بها تقدم وتأخر الأحكام والآيات المتعلقة بها، وأيها أصبحت ملزمة وأيها تقرأ وترتل ولا يعمل بها، كما يعني النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر، فالحكم المرفوع يسمى: المنسوخ، والدليل الرافع يسمى الناسخ، ويسمى الرفع: النسخ(العبيدي، خ ف، 2007:170)، ومعرفة المحكم الذي يكون واضح الدلالة لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا من المتشابه الذي يتعلق بما التبس واستأثر الله بعلمه واحتمل أوجها متعددة من الدلالة .

هذه بعض علوم القرآن الأساسية التي اعتمد عليها علماء الدين ماضيا وحاضرا التي كانت منطلقا لهم في منهج القراءة الجوهري لديهم وهو التفسير والذي يعني في الأصل اللغوي الكشف والإظهار، وفي الشرع توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة(الجرجاني، ش، 2006:60) والذي يعتمد على المعرفة بجملة العلوم السابقة الذكر والتي يمكن أن نضيف إليها المعرفة بقواعده المختلفة ولاسيما قواعد اللغة المتعلقة بالإعراب والضمائر، والتذكير والتأنيث، والتعريف والتنكير، والإفراد والجمع، و المصدر والعطف،والبيان والبديع وغير ذلك من أسرار البلاغة وعلوم النحو والصرف، ويرى الزركشي أن التفسير باعتباره بحثا في المعاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء يقترب مع كل من المعنى والتأويل، ويحدد جملة المفاهيم المرتبطة بالمصطلحات الثلاث من الناحية اللغوية والاصطلاحية، نشير إلى البعض منها، وهي: المعنى وهو القصد والمراد، والتفسير في اللغة يعني الإظهار والكشف مشتق من التفسرة وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، ويمثل عند العلماء كشف معاني القرآن وفق مطابقتها للظاهر، كما يعني في الاصطلاح علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها،

والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكييها ومدنييها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، والتأويل أصله من الأول و المآل وهو العاقبة والمصير، ويعني صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني و كشف ما انغلق من المعنى(الزركشي،ب، 2005: 142- 143- 144)، ولكن الزركشي كغيره من علماء القرآن يركز على التفسير لأنه القاعدة الجوهرية عند علماء الدين في قراءة النص القرآني بينما يعتبر التأويل من قبيل الدراية والاستنباط يمكن ان يعتبر فرعا فقط حسب حاجة النص إليه فقط، و من الأولى الاعتماد على التفسير لأن من ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير بالظاهر، فهو كمن ادعى البلوغإلى صدر البيت قبل تجاوز الباب(الزركشي،ب:2005 :171) بهذا الحكم الذي يتبناه أغلب الفقهاء في نمط القراءة الملحقة بالآيات والسور ندرك أن التفسير وفق علوم الدين السالفة الذكر والتحكم في مبادئ اللغة العربية هو الأساس في فهم معانيها وكشف مدلولاتها.

كما أن القراءة المنتهجة عند علماء الدين تجعل غايتها الأولية هي الفهم والتحديد للأحكام الواردة في القرآن وهي ما تمثل الفقه وهو استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية كالواجب والمندوب و المكروه وغير ذلك، والفقه بدوره يعتمد على ما يسمى ما يعرف بأصول الفقه التي كانت أرغانونا خاصا بالمسلمين في قراءة النصوص أوجد أصوله الشافعي ويعني بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه من الأدلة أما موضوعه : الدليل السمعي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدره إثبات الأحكام لأفعال المكلفين ، والموضوع بالفعل في قضاياه أنواع الدليل وأعراضه وأنواع تلك الأعراض (الخضري،م،2008: 12) انطلاقا من هذا التعريف ندرك أن أصول الفقه هو الآلية الأساسية لقراءة ما ورد في القرآن عند رجال الدين، وبالتالي فآليات القراءة عندهم تقوم على المعرفة بعلوم القرآن والتحكم في منهج التفسير، والمعرفة بعلم الفقه وأصوله.

أما الفلاسفة فيعتمدون على آليات خاصة في قراءة النص القرآني تنطق من الثورة على نمط القراءة التقليدي الذي حددناه سابقا، إذ تقوم على في جوهرها على أولوية العقل النص، وتعتمد على استثمار التطورات الحاصلة في ميادين العلوم ا لإنسانية والاجتماعية في قراءة النص القرآني بعيدا عن أسوار القداسة وجملة العوائق المختلفة المحاطة به مهما كان نوعها ذو طابع سياسي أو اجتماعي أو غير ذلك.

ويمكن الحديث عن حقيقة القراءة التي يقدمها الفلاسفة للنص القرآني بالعودة إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي قدم الكثير من المساهمات في ميدانها لا يزال بعض الباحثين يشيد بها مثل إشادة أركون بالمعتزلة، ويعتمد على آلياتها في حلة معاصرة كما هو الحال في التأويل عند أبو زيد، فمنذ الفترة الأولى للفكر الإسلامي حاول المتكلمون طرح مختلف القضايا التي تندرج في ما يسمى المنوع التفكير فيه بلغة أركون، كما يظهر عند المعتزلة في مسألة خلق القرآن ،

وفي فلسفة ابن رشد التي قامت على ضرورة التأمل في المصنوعات وإدراك دلالتها على الصانع، وفي دعوة عند ابن عربي إلى إدراك فكرة وحدة الوجود التي تعتبر جوهر فلسفته، هذه بعض المسائل الأساسية التي كانت منطلقا لظهور آليات خاصة للقراءة عند فلاسفتنا الأوائل وأهمها التأويل واكتشاف المجاز الذي كان السند الأساسي للمعتزلة في التعامل مع النصوص القرآنية التي لا تعرف دلالتها إلا بعد تقدم المعرفة العقلية بالتوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي العلم بالأصول الخمسة هو المنطلق لكل قراءة وفهم لها ، وفي نفس هذا الاتجاه يلح ابن رشد على أهمية التأويل الذي يقوم على استخراج الدلالات المجازية وفق ما يسميه بالاعتبار وهو استنباط المجهول من المعلوم وعن طريقالقياس البرهاني الذي يعتبر أقوى الأقيسة وأوثقها وأيقنها بالمقارنة مع قياس الفقيه الذي اعتبره قياسا ظنيا ، أما ابن عربي فمنهجه يقوم على نمط آخر من التأويل وهو ذلك الذي ينطلق من التجربة الصوفية ويتجاوز تحديد المعنى الظاهري للنص، هذه بعض النماذج من القراءات الكلاسيكية تبين اختلاف منطلقات القراءة للآيات بين الفلاسفة الذين ركزوا علة مسائل العقيدة وميتافيزيقا الدين الإسلامي وفق آليات التأويل واكتشاف المجاز واعتماد المنطق، وبين الفقهاء الذين ركزوا على مسائل الشريعة وقضايا الواقع، والاهتمام بالتفسير .

أما في الفترة المعاصرة عرفت إشكالية القراءة طرحا واسعا وأصبحت من أكثر المسائل إثارة في الفكر العربي والإسلامي الراهن، وذلك نظرا لحاجتنا الملحة إلى انتهاج قراءة محددة ولاسيما للنصوص القرآنية من شأنها أن تكشف الكثير من خباياها وأسرارها التي كانت ولا تزال تصنع حياتنا بحلوها ومرها، ومن الذي طرحوا مسألة القراءة في مفهومها العام المفكر اللبناني علي حرب الذي سعى إلى إبطال الاعتقاد بوجود قراءة واحدة مشتركة تكشف ما تبديه السطور وهم وزيف، ومما لاشك فيه أن الزعم بوجود قراءة واحدة صحيحة هو أكثر الأحكام انطباقا على النص القرآني، وأقواها تأثيرا في رفض القراءات الجديدة، فقد حاول علي حرب الغوص في أعماق إشكالية القراءة لكي يفند مزاعم، ويبطل أراء، ويؤسس لأفكار جديدة حول مسألة القراءة التي تعتبر من الانشغالات الكبرى لحضارة تعتمد على النص، وتشغل قراءة النصوص فيها فضاءا واسعا في بناء واقعها السياسي والاجتماعي والثقافي.

فما يدعونا إليه المفكر العربي علي حرب بصدد طرحه لمسألة القراءة هو إدراك حقيقة القراءات السائدة وعدم جدواها في استلهام النصوص، وإدراك الملامح الكبرى للقراءة الجديدة التي يدعو إليها من أجل اكتشاف المعاني الحقيقية والعميقة للنصوص ولاسيما القرآنية منها التي مازالت طاقة كامنة لم تستغل بعد في التعامل مع الواقع الجديد بصورة أكثر فاعلية من شأنها أن تحرجنا من الركود الثقافي والتخلف الحضاري.

ففي الوقت الذي أصبح فيه الفكر الأجنبي اليوم يشتغل على نصوص كبار الفلاسفة وحتى نصوص القرآن لاستثمارها في التعامل مع الواقع والمستجدات وبناء حضارته وتطوير ثقافته، مازلت مسألة الاعتناء بإشكالية القراءة للنص ولاسيما القرآني عندنا لم تحظ بمكانتها المناسبة، وهو ما يحتم علينا نحن أن نكون أولى بذلك نظرا للمكانة التي يحتلها النص وبالخصوص الديني في ثقافتنا ،ولا يتسنى تحقيق ذلك إلا بقراءة فعالة للنصوص تساهم في كشف جوانبها الخفية مهما كانت ذات طابع سلبي أو إيجابي، فإن كانت الأولى نتجاوزها ،وإن كانت الثانية نقتدي بها ونحذو حذو ما تقول به ، فمسألة القراءة المناسبة للنص من القضايا الجوهرية التي يستحق فيلسوفنا كل الثناء في طرحها رغم أنه تطرح الكثير من الإشكاليات ولاسيما في النصوص الدينية المثلة في الآيات و الأحاديث بالنسبة لنا كمسلمين ، حيث يرى أن القراءة الحقيقية هي التي لا تقتصر على المعنى الظاهري بل تراعي عمق المعاني الخفية الواردة فيها وجانبها الباطني الذي يمثل المعنى الذي ينكشف للخاصة الذين لا يأخذونه على ظاهره بل يتأولونه، وهو ما ترتب عنه احتياج النص القرآني للتأويل الذي هو تجاوز الظاهر على الباطن، والخروج من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية(حرب ع،2005: 12)، في نفس هذا الاتجاه يؤكد أبو زيد إلى أن معضلة النص هي احتكار قراءة من القراءات لعقول الناس اعتقادا منهم أن الحقيقة هي ما قالوه.

كما يشير الكثير من الفلاسفة من أمثال ابن نبي وأركون بصدد قراءة النص القرآني إلى مسألة أخرى وهي تحديد قوام القراءة كما كان سائدا ومازال عند الكثير من التيارات التي تحصرها في الكفاءة والجدارة عند القارئ بالتحكم في اللغة وغيرها ،فعلا مازلنا نشاهد اليوم رغم التطور العلمي الحاصل وجود الاعتقاد ليس عند الناس فقط بل حتى عند النخبة أن من يفهم معاني النصوص ويجب الخضوع له، وقبول تفسيراته هو من يملك من الإمكانيات اللغوية و يتحكم في قواعد النحو والصرف والفصاحة ،فقد نبه الكثير من المفكرين المعاصرين إلى هذه المسألة على غرار علي حرب منهم مالك بن نبي الذي رأى في كتابه الظاهرة القرآنية على مراعاة أسباب جديدة تتجاوز النظرة الكلاسيكية القائمة على الدراسة اللغوية والأسلوبية التي كانت سائدة في التفسير القديم وللأسف ما تزال تسيطر على الفكر الراهن ، فحسب الفيلسوف الجزائري لابد أن " يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي " (ابن نبي، م 1981، 59)وذلك حسب الثقافة السائدة اليوم التي لم تعد اللغة العربية كما كانت سائدة في المجتمع الجاهلي بل اللغة الدارجة التي الواقع يشهد سيطرتها على أفكارنا وبالتالي فالكفاءة اللغوية ليس معيارا لفهم النصوص ، كما ينتقد أركون في هذا الصدد الطريقة التي يتعامل بها الفكر الأصولي السلفي في قراءة النصوص القرآنية وذلك حين يؤسس لفهمها وتفسيرها بالسيطرة على النحو العربي وعلم المفردات

والبلاغة وعلم المعنى أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية (أركون م، 1996: 24) ،هذا المطلب الملح في قراءة النصوص الدينية هو الذي نبه عليه علي حرب كذلك بصدد نقده للموقف االقائل بالتحكم في اللغة كمعيار لإدراك الحقائق بعيدا عن اعتماد التحليل العلمي بالاستعانة بمعطيات العلوم الطبيعية والإنسانية في قراءة النصوص ، وهو من القضايا التي يجب إدراكها اليوم نظرا لأهميتها في صناعة الثقافة العربية اليوم .

بل الأدهى والأمر من مسألة اللغة أن هناك معيارا لفهم النصوص يتبلور في أذهان شريحة كبيرة من المجتمع، وهو ربط الفهم بمن يحفظ النصوص عن ظهر قلب ويقرأها كحافظ القرآن كثيرا يكون في مجتمعنا وكيلا على النص ومفسرا له رغم أنه لا يجيد سوى قراءته الحرفية ولا يمكن أن يفهم حتى أفكاره الظاهرة، ناهيك عن معانيها العميقة ، و معانيها المتحجبة ، فكثيرا ما كان القارئ من هذا النوع وصيا وحيدا على النص مبجلا مقدسا ، وعلى الكل أن يخضع لما يقول لأنه هو الصواب وكل من يعارضه حكمه الضلال والزيغ، فما أحوجنا إلى القراءات الجديدة للنصوص التي يدعو إليها المفكرين المعاصرين من أمثال أركون وأبو زيد وعلي حرب ، وأنا هنا إذ أنطلق من المجتمع إنما أحاول أن أبين أهمية ما يدعوا إليه هؤلاء بناء فلسفة هادفة إلى حل مشاكلنا من خلال دعوته إلى تجاوز القراءة التبجيلية للنصوص وقد ركزت على الدينية منها نظرا لعلاقتها الوطيدة بواقعنا .

ويمكن أن نلخص وسائل القراءة عند الفلاسفة في جملة من الآليات ، وأهمها التأويل ولكن ليس بمفهومه الكلاسيكي وان كان غير منفصل عنه، بل بمفهوم جديد يسعى إلى الغوص في أعماق النصوص واكتشاف دلالاتها الخفية بآليات أكثر اتساعا تنطلق من مفهوم جديد للوحي يحطم كل هالات القداسة المحاطة به كما هو الحال عند أبو زيد الذي اعتبره ظاهرة ثقافية يترتب عنها إمكانية قراءة النص القرآني كظاهرة ثقافية يفهم في إطار الأسس الثقافية للمجتمع الإسلامي كالنصوص الشعرية ومظاهر المجتمع وطقوسه التي جاءت الآيات معبرة عنها، وفي نفس هذا الاتجاه يدعوا أركون إلى الثورة على القراءات التقليدية وتأسيس نمط جديدة من القراءة يقوم على العودة إلى التاريخ الأول لتشكل النصوص من جهة، والاستفادة من المناهج المعاصرة في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة أخرى، إذ يدعوا إلى تطبيق نماذج وأنواع من التحليل للقراءة الأعمق والأصح عنده وهي التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الأنثربولوجي، والتحليل الفلسفي، وذلك بهدف فسح المجال لفكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية من دون عزلها عن الظواهر المشكلة للواقع الاجتماعي والتاريخي الكلي(أركون، م، 2005: 70) حيث يؤكد على أهمية ما يسمى بالتفكيك الذي يدافع عنه على حرب كذلك ويرى أنه أقوى آليات الفهم

والقراءة للنصوص يمثل اشتغالا على بنية النص وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق(حرب، ع، 2005: 54)، ويمكن القول باختصار أن جملة الآليات التي يدعوا إليها الفلاسفة تقوم على النقد للنظرة الكلاسيكية التبجيلية للنصوص القرآنية واعتماد الرؤية العقلية المتحررة وفق مناهج التأويل والتفكيك وفق رؤية أوسع وأشمل تسعى على الاستفادة من جميع معطيات التقدم العلمي في ميادينه المختلفة ولاسيما في العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لا تزال تسير بخطى بطيئة جدا في مجتمعاتنا رغم حاجاتنا الماسة إلى استثمارها في فهم ماضينا الذي يصنع حاضرنا ولاسيما في مجال قراءة النصوص القرآنية التي لا تزال أسيرة لرؤية ضيقة محدودة جدا لا تتنكر لمستجدات الواقع فحسب بل تهمش نطاقا واسعا من التراث في مجال التعامل مع النص القرآني وهو مجموع القراءات الفلسفية التي تبلورت عبر التاريخ والتي هي الأساس لفك المكبوت والمقموع الذي يصنع اللاشعوري في مجال التعامل مع التراث والذي لا يزال في حاجة ملحة إلى قراءاته باعتباره كان ولا زال يؤثر اليوم في بناء سلوكاتنا وأفكارنا وكل ميادين حياتنا، و ويبقى العلاج الوحيد لمعضلة تخلفنا في استكشافه وقراءته قراءة واعية فعالة.

من خلال طرحنا لإشكالية القراءة في مجال النص القرآني، ندرك أنها من أكثر المسائل إلحاحا للطرح والمعالجة ولا نكون مبالغين إن قلنا هي المهمة القصوى للفيلسوف العربي الفعال والمتفاعل مع قضايا وطنه وأمته، يجب اكتشافها وتحليلها من أجل فهم وعلاج مشاكل المجتمع الإسلامي اليوم باعتباره أن حضارته في مجملها تتأسس على النص، وأزمته تكمن في عدم جدوى القراءات المقدمة لهذا النص المؤسس لها، إن لم نقل خطورتها من خلال ما تقدمه من قراءات تبتعد عن الفعالية وتترك المجال لجانبها الساذج المنتشر عند العامة والجماهير التأثير وصناعة الوقائع، وذلك لأن القراءات التي يعتقد أنها كفيلة بفهم النصوص القرآنية وهي تلك التي يقدمها الفقهاء وعلماء الدين قد لا تجدي نفعا مادامت متنكرة لمستجدات الواقع ومراعاتها من جهة، ومتجاهلة في نفس الوقت للتطور الحاصل في الميدان العلمي والفكري الذي لا يمكن الخوف منه مادام هدفنا من مواكبته هو بلوغ الحقيقة التي هي المضمون العام للنصوص القرآنية، والغاية الكبرى للفلسفة التي كانت ولا تزال هي توفير الآلية الأنسب لتحقيق قراءة فعالة لها تلك التي لم تبلغها العلوم الدينية لوحدها ما دام هدف أصحابها هو احتكار الحقيقة وسجنها داخل أسوار المقدس الذي يظل من هذا المنطلق بعيدا عن الواقع، وهو ما يترتب عنه شرخا عميقا بين النصوص والوقائع لا يظهر في المجتمع فحسب بل في ذواتنا وأفكارنا، وبالتالي لا مناص من بلوغ قراءة حقيقة للنصوص القرآنية إلا بالالتحام بين علوم الدين من فقه وأصول وتحكم في منهج التفسير، ومعطيات وآليات التفكير الفلسفي من مناهج

كالتأويل والتفكيك ومختلف منجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل تحقيق الهدف الأسمى للرسالة القرآنية وهو بلوغ قراءة شاملة من شأنها أن تبلغ للناس كافة.

أهم المصادر والمراجع والمعاجم:

- أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط 6، 2005.
- التونجي محمد ، المعجم المفصل في الأدب ج 2، دار الكتب العلمية ط1: 1993.
- الجرجاني شريف، التعريفات، دار البيضاء، ط1، 2006.
- السيوطي جلال الدين ابن عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، 2005 .
- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، 2005.
- أركون محمد، تاريخية الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي ط2 1996.
- أركون محمد، القرآن –من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- دار الطليعة "ط2005:2.
- حرب علي، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.
- حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط3، 2005.
- شبانة حسن بن محمد، العقيدة بين السلف والمتكلمين، دار الإيمان، 2004.

الهوية وسياسة الاعتراف
شارل تايلور نموذجا

د. الزواوي بغوره،
قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت،

ظهر خطاب الاعتراف بالهويات الثقافية والعرقية والدينية في أمريكا الشمالية في سنوات 1960- 1970، وذلك في سياق نضال الزنوج والنساء والاقليات عموما من أجل الحصول على حقوقهم، وكذلك ما قامت به دولة كندا من إجراءات سياسية للحد من النزاع اللغوي بين الفرانكفونيين والانجلوسكسون، بحيث أدى كل ذلك إلى ظهور تفكير سياسي جديد حول قيمة الجماعات والثقافات في المجال السياسي.

وتتمثل الإشكالية الأساسية لهذا التفكير في الموازنة والنظر في مثل وقيم الليبرالية المتمثلة بشكل خاص في:الحرية والمساواة في الحقوق وشرعية الجماعات في الاحتفاظ بخصوصيتها وقيمها وهوياتها. فما هي المعالم الكبرى لهذا التفكير السياسي الذي أصبح يطلق عليه بالتفكير الجمعاتي (communautariste) ويدعوإلى سياسة الاعتراف؟

ليس هنالك اتفاق في هذا الاتجاه السياسي الذي يمثله ثلة من الفلاسفة منهم: مكنتير، سندال، ولزار، كيمليكا وشارل تايلور، حول مختلف القضايا المتصلة بالليبرالية، وبخاصة الموقف من الحرية والمساواة والعدل وقدرة الليبرالية على الحد من التفاوت وعدم المساواة، فهنالك من يرى أن الليبرالية قد فشلت في الحد من التفاوت، في حين يرى فريق آخر أن الليبرالية قادرة على الإجابة على هذه الإشكالية. وعلى الرغم من هذا الاختلاف الأساسي إلا أن هذا الاتجاه في عمومه يرى أن من أسباب فشل الليبرالية في الحد من التفاوت يعود إلى تصورها للمجتمع على أنه مجرد مجموعة من الأفراد المستقلين الذين يتمتعون بمنزلة واحدة وباستقلال تام عن قيمهم وانتماءاتهم، في حين أن حقيقة المجتمع ليست حاصل مجموع أفراده فقط، وإنما هي حاصل ثقافة معينة، أوبالأحرى حاصل ثقافات متعددة.

وإذا كان الفكر الليبرالي يحصر مسألة التفاوت في مجال الفرد مستبعدا الجماعة، ويقر بأن الفرد هووحده الذي يقع ضحية التفاوت أوعدم المساواة، فإن من البيِّن أن التفاوت يصيب الجماعات كذلك وهوما تؤكده الملاحظة المباشرة لواقع المجتمعات الليبرالية. من هنا، يخلص التيار الجمعاتي إلى أن الفكر الليبرالي بما هوتفكير فردي يعاني من انفصال عن الواقع، وأنه غير قادر على أن ينظر بواقعية لمسألة العدالة، ورغم الفوارق المختلفة بين فلاسفته، إلا انهم متفقون على أن

الليبرالية بما هي نزعة فردية لم تعد قادرة على فهم البعد الجماعي للإنسان وتعدد قيمه.

وبتعبير آخر، فإن الفكر الليبرالي ينظر إلى الفرد بشكل مجرد، في حين أن هذا الفرد يوجد دائما في وضعية اجتماعية وثقافية معينة، ويخضع دائما لتجربة ثقافية تمنح معنى لوجوده، وأن الفرد بقدر ما هوكائن ذاتي يتمتع بقدرات شخصية، فإنه في الوقت نفسه كائن موضوعي لأنه عضووعنصر في جماعة تعينه وتساعده على تشكيل هويته. باختصار، فإنه في مقابل الدعوة الليبرالية القائمة على الفرد، فإن التيار الجمعاتي يقول بأولوية الجماعة، ويعتبر الفيلسوف الكندي شارل تايلور من أبرز الفلاسفة الذين يمثلون هذا التيار.

يتميز طرح هذا الفيلسوف بعدم تعارضه مع المنظور الفردي الليبرالي، وذلك لأنه أصَل مشروعه السياسي والأخلاقي ضمن أفق الحداثة الغربية، ولكن وفي الوقت نفسه، عمل على مراجعة بعض مبادئ الديمقراطية الليبرالية، وتعيين حدودها، والنظر في إمكانية إصلاحها من خلال انفتاحها على التنوع والتعدد الثقافي والأخلاقي للمجتمع الحديث.

يرى تايلور أن المجتمعات التي تعرف تعددا ثقافيا يصبح فيها الاعتراف (reconnaissance) حاجة ضرورية وملحة، وذلك بالنظر إلى العلاقة القائمة ما بين الاعتراف والهوية، حيث تشير الهوية في هذا السياق إلى: <<شيء أشبه بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم والميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك>>(41: Taylor. Ch.1994). والأطروحة الأساسية التي يتقدم بها تايلور هي :<< إن هويتنا تتشكل جزئيا بالاعتراف أوبغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطئ أوالسيئ الذي يملكه الآخرون عن هويتنا>>(41: Taylor. Ch.1994).

وعليه، فإن عدم الاعتراف أوالاعتراف غير المطابق أوالمشوه يمكن أن يعد ظلما، ويمكن أن يشكل نوعا من الاضطهاد، وذلك بتاطير وسجن شخص أومجموعة أشخاص في نوع من الوجود الخاطئ، أوالمشوه، أوالمختزل. ولقد أثبتت بعض الدراسات النسوية على سبيل المثال، أن المرأة في المجتمع الأبوي تملك صورة مشوهة عن نفسها أوذاتها أوهويته. وأن المرأة قد استبطنت هذه الصورة الدونية إلى درجة انه عندما ترتفع بعض العوائق والحواجز في وجه حريتها فإنها تبقى عاجزة عن التحرر. وينطبق الأمر نفسه على الزنوج، وعن المستعمر، وذلك لأنه منذ أجيال فرض الإنسان الأبيض صورة مشوهة عن الزنجي والمستعمر لم يتمكن من مقاومتها.

من هنا يرى تايلور أن:<<التشوه الذاتي ـ أي عندما يعتقد الزنجي انه مشوه بالفعل ـ هوالسلاح الناجع للقمع>>(42: Taylor. Ch.1994). لذا فإن أول مهمة ملقاة على الزنجي أومن يماثله هوالتخلص من هذه الهوية المفروضة والهدامة في الوقت نفسه. والأمر نفسه بالنسبة للمجتمعات المستعمرة، حيث هيمنت الصورة النمطية للأهلي. وتمثل السياسة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر مثالا نموذجيا لهذه الهوية

المفروضة. وفي تقدير تايلور، فإن هذه الصورة الدونية شرعت أوربا في فرضها منذ سنة 1492، والمقصود بذلك صورة الهوية الدونية وغير المتحضرة. وبهذا المعنى، فإن الاعتراف الخاطئ لا يتعلق فقط بانعدام الاحترام، وإنما الأسوأ من ذلك هوأن تصبح الضحية كارهة لنفسها أولهويتها، من هنا فإن الاعتراف لا يعتبر مسألة شكلية على الإطلاق، وإنما هوتعبيرعن: <<حاجة حيوية للإنسان>>(Taylor. Ch.1994 :42).

ينطلق الفيلسوف شارل تايلور من فكرتين متلازمتين هما: أن الإنسان كائن اجتماعي وأخلاقي في الوقت نفسه. وأن الإنسان بحكم هذا الوضع، لا يمكن له أن يحقق السعادة خارج جماعته الثقافية. ولقد اعتمد في بلورة نظريته التي أطلق عليها اسم: سياسة الاعتراف (politique de la reconnaissance)، على قراءة خاصة للفيلسوف الألماني هيغل الذي أنجز حول فلسفته دراسة بعنوان: هيغل والمجتمع الحديث (1979)، حيث اعتمد على التمييز الذي ادخله هذا الفيلسوف الألماني ما بين أخلاق موضوعية (morale objective/Sittlichkeit)، وهي مجموعة المعايير والقيم المشتركة لجماعة معينة، وأخلاق ذاتية(morale subjective/Moralitat)، وهي تلك الأخلاق الفردية التي يتبعها الفرد ويمكن أن تكون ضد جماعته. ولقد أستنتج تايلور من هذا التمييز أن عملية بناء الهوية الفردية/الذاتية لا يمكن أن تتم خارج نظام اجتماعي وأخلاقي معين.

وتتكون الهوية الحديثة في نظر الفيلسوف شارل تايلور من عمليتين أساسيتين،وهما: عملية اكتشاف الذات/الأنا(moi) أوقدرة الفرد على إدراك ذاته الخاصة، وعملية الاعتراف بالذات/الأنا من قبل الآخر، بحيث تؤمن هاتين العمليتين وضعية ومنزلة للفرد ضمن بيئته الاجتماعية والثقافية المعطاة، أوما سماه روسوالذي يعتمد عليه كذلك تايلور في تأويله لمسألة الهوية الحديثة ـ بـ:الشعور بالوجود. ولا يمكن تحقيق الحرية إلا بالأخذ بعين الاعتبار بهاتين العمليتين، أي إدراك الذات/الأنا والاعتراف بها.

ولقد بيّن في كتابه: **منابع الذات** 1989، أن الهوية الحديثة بدأت بالتشكل في القرن الثامن عشر، وذلك نتيجة لأثر فلسفة ديكارت وفلسفة التنوير التي جعلت الفرد في مركز المجتمع، بحيث لم يعد الفرد يُشَكّل من قبل قوى خارجية تفرض عليه نظمها الأخلاقية أوالقانونية بغرض تحقيق أهداف مقدسة، وإنما أصبح الفرد ومصيره في عصر الحداثة يتحدد بالاعتراف بذاته، تلك الذات التي حققت استقلالها الأخلاقي، وانعتقت وتحررت من المعايير الجماعية، وأصبحت قادرة على تقرير مصيرها بنفسها(Taylor. Ch.1996 :78).

وإذا كان التصور الحديث للذات يتميز بالفردية والاستقلال والإنعتاق والتحرر، فإن هذا التصور ما يزال في نظر تايلور، يخالطه الكثير من الوهم، لأن جذور الذات ما تزال تكمن في الجماعة، بما أن تشكّل هذه الذات يمر حتما

بالجماعة وبالآخر، وبالاعتراف الذي يصبغه الآخر على الذات. من هنا يخلص تايلور إلى أن الهوية الحديثة تتشكل بطريقة حوارية (dialogique) متبعا في ذلك عددا كبيرا من الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين من أمثال مارتن بوبر، وفرانس جاك، وكارل اتوابل،وهابرماس، وادغار موران، ، الخ (بغورمز.2006:145 - 161). ويظهر هذا الحوار في العائلة والأصدقاء وجماعات الانتماء أوجماعات الغرباء، وسواء كانت العلاقة معهم أوضدهم فإن هذه الذاتية تتشكل وتظهر وتقرر مسارها وشكلها ومصيرها.

وعلى الرغم من تثمينه للمعنى الجديد للذات، إلا أنه لم يتوقف عن نقد المظاهر السلبية لهذه الذات وهوما بينه في كتابه: **قلق في الحداثة** 1991 . ومن بين المظاهر السلبية التي توقف عندها نشير إلى العزلة المتزايدة للأفراد داخل المجتمع، والذرية(atomisme) التي أصابت المجتمعات الحديثة، والأولوية المعطاة للانتاج والفعالية الناتجة عن استخدام التقنيات وهوما أدي في نظره، إلى تراجع قيم المجتمع والجماعة.

يظهر هذا التراجع في الحياة الأخلاقية بشكل جلي، وبخاصة في الغاية الأخلاقية التي أصبحت منحصرة في الرفاهية المادية. كما يظهر هذا التراجع في الحريات ذاتها، وبخاصة الحريات المدنية جراء عزوف المواطنين عن المشاركة السياسية، وتنامي دور الدولة البيروقراطية وهوما اصطلح عليه بـ: الاستبداد الناعم < despotisme doux> (Taylor. Ch.1996 :102).

وللحد من فقدان المعنى والعزلة وعدم القدرة السياسية، وجب علينا في نظر تايلور، أن نعمل على إخراج الإنسان من القفص الحديدي الذي وضع نفسه فيه، وأن نرد إليه بعده الأخلاقي الخليق به، وأن ننزله في منزلته الطبيعية المتمثلة في جماعته الاجتماعية، وأن نحرره من خلال جماعته، وهذا ما أدى به إلى إعادة النظر والتفكير من جديد في القيمتين المؤسستين للديمقراطية الليبرالية، وهما: الحرية والمساواة.

إن الحرية في منظور الديمقراطية الليبرالية مصممة على أنها حرية الاستقلال الذاتي، وتقتضي القدرة على الاختيار وعلى التحقق والتنفيذ: (إنني حر عندما أقرر بنفسي كل ما يتعلق بي بعيدا عن المؤثرات الخارجية). في حين يرى تايلور أن الحرية، أولكي يكون الإنسان حرا، يجب على هذا الإنسان أن يتبع مثالا أخلاقيا أواختيارا أخلاقيا، وأن عليه أن يحيى حياة أصيلة (authenticité) (Taylor. Ch.1996 :120).

فما هوالمقصود بالأصالة؟ تعني الأصالة أولا، تلك الحالة/الوضعية التي تعطي للفرد القدرة على أن يبحث عن حقيقته الخاصة. وعليه، فإنه ومن أجل أن يكون الإنسان حرا، عليه أن يكون قادرا على تعيين وتحديد ما يكوِّن ويشكِّل أصالته. كما تقتضي الأصالة ثانيا، قدرة الفرد أن يعيش بصدق مع نفسه ومع

الآخرين، وأن يكون قادرا على تبني معايير أخلاقية تتناسب وذاته، رافضا في الوقت نفسه، كل أنواع الشكلانية أوالأحادية الاجتماعية، مثل تبني نمط حياة اجتماعي مفروض من الخارج. يقول تايلور: << كل إنسان له طريقته في الحياة، وعليه أن يبحث عن شكل الحياة الخاصة به، وأن يجد في نفسه المنابع الأخلاقية لوجوده>>(Taylor. Ch.1996 :125). وتفرض الأصالة ثالثا، انه على كل أصيل أن يحترم كل الأفراد على اختلافهم وتنوعهم، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بالاعتراف بهذه الاختلافات بحيث يشكل هذا المطلب شرطا مسبقا لتحقيق حرية كل فرد.

وإذا كانت الحرية تقتضي نوعا من الأصالة، فان المساواة التي تعني معاملة جميع الأفراد معاملة متماثلة أومتماهية أومتساوية أوواحدة، وتفترض أن جميع الأفراد متشابهون ومتماثلون تعد فكرة غير واقعية. لماذا؟ لأن هذا الفهم في نظر تايلور لا يتفق وحقيقة أن كل فرد يشكل هوية خاصة تشكلت من خلال تجربة معاشة ضمن جماعة واحدة أومجموعة من جماعات الانتماء. فكيف يمكن أن ننظر إلى المساواة بين أفراد لهم قناعات مختلفة، وعادات وأنماط عيش خاصة. إن مبدأ المساواة المطبق بحذافيره ينطلق من اعتبارات مجردة وينكر الاختلافات بين الأفراد. من هنا يرى تايلور أن مبدأ المساواة يعد مبدءا غير كاف أخلاقيا، ويجب إحلاله بمبدأ آخر هومبدأ الإنصاف (équité) الذي يأخذ بعين الاعتبار بالوضعيات والحالات الخاصة، ويتجاوب مع المجتمعات المتعددة الثقافات(multiculturelle).

من هنا يدعوتايلور إلى إعادة تأسيس الديمقراطية الليبرالية التي شخَّص بعض مظاهر انحرافها، ويتمثل هذا التأسيس في الخير المشترك/العام(bien commun) بدلا من الخيرات المتقاربة (convergents) التي تختزل في المصالح الخاصة، وذلك لأن الخير العام يكتسب قيمته المباشرة من كونه مشترك. ويطلق على هذا الخير العام اسم: الإنسانية المدنية حيث تصبح الجمهورية المؤسسة المشتركة للحرية، وتؤدي إلى نوع من الحكم الذاتي، اوالتسيير الذاتي التشاركي للمواطنين (Taylor. Ch.1996 :112).

ولا يتحقق الخير العام إلا عندما يعتبر المواطنون أن المؤسسات السياسية تعبّر عنهم، وأن الحكم الذاتي/التسيير الذاتي يشكل بعدا من أبعادهم الذاتية. وبتعبير فلسفي، فإن المصلحة التي يتقاسمها المواطن مع غيره من المواطنين ليست مصلحة أداتية وإنما وجودية. وأن تحقيق الفرد لذاته يمر عبر الخير العام، والمواطنة تقتضي نوعا من الوطنية الجمهورية. وفي جمهورية المواطنين فإن كرامة المواطن، تعني أن يعبر المواطن علانية عن حريته. هذا يعني أن الاتجاه الجمعاتي لا ينفي الحرية الفردية وإنما ينتقد النزعة الفردية الليبرالية (Caille. A& Lazzeri. Ch & Senellart. M. 2001 :678).

من هنا يسعى تايلور إلى بناء نموذج عادل للمواطنة يتناسب والتعدد الثقافي والاختلاف، وذلك بتحليل السؤال الآتي: ما الذي يجمع مختلف الأقليات في مفهوم وتصور واحد وفي ظل نظام ديمقراطي ليبرالي؟ بتعبير آخر: هل حق الاختلاف، وهومطلب الأقليات، يتفق ومبدأ المساواة وغياب التمييز؟ يندرج هذا السؤال أوبالأحرى هذه الإشكالية السياسية والأخلاقية والقانونية ضمن مشروع فلسفي عام ومعقد قائم حول إعادة التفكير والنظر في الحداثة الغربية وفي أسسها الفلسفية، ذلك لأن الحداثة الغربية في نظر تايلور، تتصف منذ نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين بصفتين هما: أولا، التوسع البيروقراطي/الإداري للدولة الحديثة بحيث تغطي جسم المجتمع كله. وثانيا، لا تستطيع الحداثة المعولمة تحويل الثقافات المختلفة تحويلا أساسيا، وذلك لأن الثقافات تقاوم عملية العولمة، وهذا يعني أن التنوع الثقافي يبقى قائما.

وهنا يجب الإشارة إلى أن المقصود بالتعدد الثقافي(multiculturalisme) عند تايلور هوالتعدد العرقي والقومي، أي ما يتصل بالأعراق والأقوام، ولا شك أن هذا المفهوم رغم محاولات التحديد يبقى ملتبسا نسبيا، ويختلف باختلاف السياقات الثقافية والسياسية. ففي أوربا يفيد تعدد الجنسيات أوالقوميات (multinational)، وفي أمريكا يشير إلى الجماعات الثقافية الصغيرة أوالأقليات وإلى المهمشين، وفي كندا تحديدا يعبر عن وقائع اجتماعية متصلة بالاختلاف في الأصول الثقافية والجنسية والعرقية/الاثنية، كما يشير بشكل صريح إلى سياسة الحكومة الكندية تجاه الأقليات(Gignac. J .1997 : 38.).

يقول تايلور: << يجب البحث عن لغة تسمح بالاعتراف بالتنوع الثقافي الذي يعني في جزء منه ضرورة إيجاد إما لغة قادرة على أن تعتبر الحداثة قابلة لتأويلات متعددة وبكيفيات مختلفة، اوإيجاد فهم مرن للحداثة يسمح بالتعبير عن تصورات أخرى غير التصور الغربي>> (Taylor. Ch. 1995. XII.). يعني هذا، أن على الحداثة الغربية أن تتكيف مع سياقات التنوع والاختلاف، وأن سياسة الاعتراف والتعدد الثقافي لا تهدف إلى هدم مشروع الحداثة الغربية، وإنما تعمل على تشكيل مفاهيم جديدة قادرة على فهم التعدد والتنوع والاختلاف، وذلك لأن المطالب المعاصرة لمختلف الأقليات تندرج ضمن روح واستمرارية المشروع الديمقراطي الحديث. وأن سياسة الاعتراف تعَدُّ من المفاهيم الأساسية لتجديد خطاب الحداثة الغربية، مادام الهدف من هذه السياسة هوتجاوز الأحادية الليبرالية (monologisme) إلى النموذج الحواري (dialogique) للهوية الإنسانية.

يرتكز نقد تايلور للديمقراطية الليبرالية على موقفها من الفردية الذرية المعتمدة على الحياد، لأنه مبدأ يحد في نظره، من الاعتراف بكرامة الإنسان، بما انه يقصرها على الحقوق الفردية الأساسية، وهذا ما يسميه بالموقف الأحادي لليبرالية الذي لا يعترف بالاختلاف. ويستعين تايلور في قراءته لليبرالية على أفكار

الفيلسوف الالماني هردر، ليؤكد أن العيب الأساسي لليبرالية يتمثل في ارتكازها على مفهوم ذري للذات، وعدم قدرتها على فهم الحاجات الجماعية وبخاصة الهوية الجماعية. وبتعبير آخر، فإن تايلور ينتقد فكرة المساواة الليبرالية التي لا تأخذ بعين الاعتبار المشاريع الأخلاقية للجماعات.

وبحسب ما يرى ويل كيملكا، فإن تايلور ينتقد ما يسميه الليبرالية الإجرائية المتمحورة حول القانون، ليعارضها بنوع من النزعة الإنسانية المدنية التي تفضل القيم المدنية ومسؤولية المواطنين، وذلك لأن المواطن في حاجة إلى الجماعة حتى تكون له هوية أخلاقية، لذا وجب حمايته من التذرير الليبرالي للجماعات. من هنا، تظهر سياسة الاعتراف على أنها قادرة على تجاوز النزعة الأحادية لليبرالية الإجرائية والمحايدة التي تحيل التعدد الثقافي إلى المجال الخاص وتفضل التعايش (coexistence) على اللقاء(rencontre).

يرى تايلور أن الليبرالية الحديثة التي تحدد المواطنة على أساس نموذج الحقوق تؤدي إلى مفهوم سلبي للحرية: الحقوق المدونة في الدساتير تفرض حدودا على الدولة والمواطن. أما تايلور فيعمل على أن يعطى للمواطنة بعدها السياسي التشاركي التي تحرمها منه الفردية القانونية. بمعنى، أن تايلور يقابل الحرية السلبية لليبرالية، بحرية ايجابية تتمثل في المشاركة في صنع القرار، وهذه إشارة واضحة إلى ذلك التمييز الذي ادخله (اشعيا برلين) في مفهوم الحرية بين الحرية السلبية وبين الحرية الايجابية (برلين.إ. 1992: 11- 27).

يعتبر تايلور الحرية الايجابية بمثابة خير عام، تستمتع به الجماعة فقط من خلال علاقة حوارية(192: Taylor. Ch.1996). وسياسية الاعتراف تسمح بالنضال ضد التذرير والتجزئة والتقسيم التي تؤدي اليه الليبرالية البيروقراطية، وانه في سياسة الاعتراف فان للمواطنين القدرة والامكانية على أن يتعرفوا على أنفسهم وذواتهم في دولة تعترف بالاختلاف. ولقد ناضل تايلور شخصيا من أجل أن تحتضن كندا مقاطعة الكيبك، وأن لا تفصلها أوتعزلها.

وإذا كان من المعلوم أن الديمقراطية الليبرالية تشجع الحياة الخاصة والفردية على الحياة العامة، فإن سياسة الاعتراف تسمح بالمشاركة السياسية على أساس الهوية، بل وتسمح بتشكيل هوية واسعة ومفتوحة بسبب الاندماج أوالامتزاج في أفق الهويات(Taylor. Ch.1996:98-99). ويطمح تايلور إلى أن يصبح المواطن الحديث قادرا على الخروج من الفضاء الخاص حتى يتمكن من مناقشة وتحديد المشاريع الأخلاقية والخيرات العامة. ولا يتم ذلك إلا من خلال الانتماء إلى جماعة سياسية قادرة على أن تجعل من هذا النشاط المدني أمرا ممكنا.

وهنا يظهر لبس عبارة مصطلح الجماعة، فهل يتعلق الأمر بجماعة سياسية ذات قناعات سياسية اختيارية أم جماعة اجتماعية قاعدية؟ إن جوهر النقاش والنقد في الوقت نفسه، يتعلق بالمضمون المعطى لمصطلح الجماعة. ومما لا شك فيه أن تايلور

يرفض ما يسميه بالاعتراف بالتعدد الثقافي المهني(corporatiste) أوالعرقي، لأن الاعتراف الحقيقي والأصيل كما يقول يجب أن يؤدي إلى الاندماج أوإلى صهر الآفاق، على أن يكون هذا الصهر والمزج للآفاق حصيلة الانفتاح والتواصل والحوار. يعني هذا، أن تايلور يعمل من أجل إعادة تشكيل الجماعة السياسية على أساس الاعتراف بالاختلافات الجماعية، لأنه يعتقد أن المواطنة التي تقوم على أساس جمعاتي تسمح بإحياء مواطنة تشاركية من خلال حياة مشتركة وخير مشترك.

من هنا يرى بعض الدارسين أن هذه الدعوة إلى الارتباط بالجماعة تشكل نوعا من الأرسطية الجديدة، لأن أرسطويحدد الإنسان بوصفه حيوانا سياسيا. كما يحدد المدينة /الدولة على أنها تشكل مستوى أعلى مقارنة بالقرية والعائلة المحكومة بالضرورة الطبيعية، ولأن المواطنين يتحدون في المدينة/الدولة بغرض السعادة، ومما لا شك فيه أن تايلور يظهر في هذا الجانب على أنه صاحب منزع أرسطي وذلك عندما يؤكد في فلسفته السياسية والأخلاقية على أن الإنسان يكتسب هويته الأخلاقية في الجماعة السياسية (Gignac. J .1997 :42).

إلا أن الاعتراض على سياسة الاعتراف يكمن في الإجابة عن السؤال الآتي: أي هوية يمكن اتخاذها لبلوغ العالمية/الكونية؟ لا شك أن تايلور على وعي بتعقد مسألة الانتماء والطابع المعقد للهوية المعاصرة، ولكنه مع ذلك يرفض تقسيم الهوية الفردية إلى هويات، لأنه يفترض أن الحياة لكي تستمر يجب أن يكون هنالك نوع من الوحدة ومن الغاية المتمثلة في الخير العام. من هنا، سعى في إطار سياسة الاعتراف إلى جعل الجماعة السياسية مرنة إلى حد كبير أمام التعدد والاختلاف والتنوع، حتى تشعر هذه الاختلافات أنها منظمة داخل جماعة سياسية. وبناء على هذه الفكرة، اعتقد تايلور أنه قد وجد نوعا من التوازن بين المشروع العالمي للحداثة السياسية، وحاجة الهويات إلى الاختلاف والتنوع. إلا أن مشكلة الجماعة السياسية أنها في الواقع، جماعات سياسية، وبالتالي فإنها لا تستطيع أن تحل مختلف النزاعات إلا بالعودة إلى نوع من الجماعة الشاملة/الفوقية (meta-communaute)، حيث يكون الخير العام سابق عن خير الجماعات الخاصة. وهذه الجماعة الشاملة هي الجماعة السياسية التي ستكون مضطرة إلى وضع مراتب لخيرات حتى تتمكن من تجاوز انفجار الهويات. وعليه، فان الهوية السياسية تكون بمثابة خير أعلى للهويات الخاصة، وتصبح بالتالي نوعا من الحد للتعدد والاختلاف، ولكن يبدو، في نظر تايلور، أن هذا الحد مشروع باسم الخير العام.

ولا شك أن ما يقف وراء هذه الفكرة هوذلك المبدأ الخاص بالكوني/الكلي. وما يعترض عليه تايلور هواعتبار الكوني محايدا بالنظر إلى الخير العام، في حين أنه في حقيقة الأمر شيء آخر. فعلى سبيل المثال: إن حقوق الإنسان تعد تعبير صريحا عن هذا الكوني المحايد والإجرائي، ولكن، ووفقا لتحليل مكنتير (MacIntyre)، فإن حقوق الإنسان في حقيقة الأمر خلاصة لتجربة

تاريخية محددة، ولا تعبر إلا عن تراث إنساني مخصوص وهوالتراث الليبرالي الفردي، والميراث العقلي الذي له مرجعية محددة. وبالتالي، فإن الكوني الليبرالي هومجرد تراث من بين التراثيات المختلفة، ويعبر عن مفهوم محدد للعدل يتفق والظروف الاقتصادية لبلدان مخصوصة حيث يلعب السوق الحر دورا محددا، وهذا بلا شك جانب أساسي وهام للغاية. كما يعبر عن تصور للخير والسعادة متصل بالمجتمع الليبرالي. وعلى الرغم من تعدد المواقف تجاه الكوني في التيار الجمعاتي، فإن تايلور يرى ضرورة رفد ودعم الكونية الإجرائية برافد وبعد أخلاقي وغائي.

والذي لا شك فيه هوأن سياسة الاعتراف تستجيب لظروف تاريخية وسياقات سياسية ومنها ما يتصل بكندا موطن الفيلسوف وبخاصة مقاطعة الكيبك، وذلك لأنه يرى أن المجتمعات ذات القوميات المتعددة يمكن دائما أن تنفجر، وذلك لأن جماعة ما ينقصها الاعتراف مقارنة بجامعة أخرى، وهذه هي حالة كندا في نظره(Taylor. Ch.1996:87). هذا يعني أن ما يدفع تايلور نحوسياسة الاعتراف بالهويات هواستعادة سياسات الهوية القائمة على الاختلاف حتى تصبح ملائمة(compatible) مع فلسفة في المواطنة تستلهم قيم الإنسانية المدنية. كما أن سياسة الاعتراف من الناحية السياسية العملية، قد تم تصميمها وصياغتها بغرض مواجهة ومعارضة النموذج الجمهوري الفرنسي الذي يصطلح عليه بالنموذج اليعقوبي (Jacobin) الناتج عن الثورة الفرنسية والذي يتلخص في عملية إدماج الأفراد بشكل محايد في فضاء الدولة- الأمة باعتبارها دولة مدنية. وعليه، فانه في الوقت الذي يعمل فيه النموذج الكندي كما شارك في صياغته تايلور على إدماج مواطنين حقيقيين وواقعيين يتمتعون بانتماءاتهم وهويتهم الثقافية داخل دولة متعددة الثقافات، يعمل النموذج اليعقوبي الناتج عن فلسفة التنوير على دمج مواطنين مجردين من هويتهم في دولة أحادية، بحيث تشكل مسألة الهوية مسألة ثانوية وعرضية مقارنة بالإنسان الكوني/العالمي.

وإذا كان النموذج الثقافي التعددي يؤكد على أن الهوية الثقافية لا يمكن فصلها عن الهوية السياسية، وذلك لأن الأمة هي جماعة سياسية من المواطنين، فإن النموذج اليعقوبي يحدد المواطن من الوجهة القانونية الصورية والسياسية. من هنا، فإن الدعوة إلى التعدد الثقافي وسياسة الاعتراف دعوة موجهة ضد نموذج الدولة –الأمة المركزي والأحادي عموما، وإلى النموذج الفرنسي في الاندماج على وجه الخصوص القائم على توحيد الهويات المختلفة باسم الوحدة الوطنية، وذلك وفقا لإرادة الحياد التي يبديها النظام الجمهوري في الفضاء العمومي. وإذا كان النظام الجمهوري ينطلق من مقاصد ايجابية، بما أنه يهدف إلى المساواة بين المواطنين أمام القانون مهما كانت حياتهم الخاصة، فان هذا المسعى الذي يعود إلى فلسفة روسو، يقوم في نظر تايلور، على مغالطة بينة وجلية. ذلك أن عدم الاعتراف بالهويات الثقافية والعرقية والدينية يؤدي إلى وضعيات وحالات من الظلم والتفاوت، وتاريخ النموذج الجمهوري

يؤكد طابعه المهيمن وعملياته المختلفة في سحق الأقليات، لذا فإن إنكار/ رفض الاعترف(déni de reconnaissance) لا بد وأن يؤدي إلى التعسف والقهر والظلم. من هنا وجب الدعوة إلى :<< أن تتحول سياسات الدولة- الأمة نحودولة ديمقراطية متعددة الثقافات، قائمة على الاعتراف العلني بالجامعات وثقافاتها المختلفة>>(.(Nay. O. 2004 :540-541.

كما يظهر الاختلاف بين النموذجين في المرجعية الفكرية والسياسية. فاذا كان التيار الليبرالي يقوم على ميراث العقد الاجتماعي والنفعي، فان التيار الجمعاتي يعود إلى التراث الأرسطي في مسألة الخير الأسمي للجماعة، وضرورة وجود غاية أخلاقية، وإلى التراث الهيغلي الذي يعطي مكانة كبيرة للدولة(Caille. A& Lazzeri. Ch & Senellart. M. 2001:673). والحق، فإن بعض أنصار التيار الليبرالي مثل الفيلسوف الامريكي جون رولز صاحب كتاب: **نظرية في العدالة**، يرى أن الحياة الخيرة متضمنة في النموذج الليبرالي الفردي، ولكنه في الوقت نفسه يرى أن هذه المسألة تتبع الأخلاق وليس السياسة، وذلك وفقا لتقليد كانطي يفصل بين مجال العدل وبين مجال الخير، بحيث يحيل الأول إلى الإنصاف والحياد الذي يسمح بالعيش المشترك للتصورات المختلفة، ويحيل الثاني إلى القيم والغايات التي تحدد هوية الفرد والجماعات وتوجههم في العالم. من هنا، يرى التيار الليبرالي أن مجال العدل هوالكلي والعالمي أوالكوني، وأن مجال الخير هوالخاص والفردي والذاتي.

وعلى الرغم مما تلقاه سياسة الاعتراف من تقدير وأهمية، وبخاصة على المستوى السياسي العملي، فإن هنالك اعتراضات عديدة على هذه السياسة بما في ذلك الاعتراضات من داخل التيار السياسي الجمعاتي. ومن هذه الاعتراضات ما أشار إليه الفيلسوف الكندي ويل كيملكا الذي يرى أن التنوع الثقافي للمجتمعات الحديثة يفرض على الدولة أن تبقى محايدة تجاه تنمية وتطوير ودعم فكرة الخير. ان هذا يعني أن هذا الفيلسوف يعارض الجمعاتيين ويأخذ بالموقف الليبرالي القائل بضرورة أن تبقى الدولة محايدة. ولقد اقترح في هذا السياق ما سماه بالمواطنة المتعددة الثقافات (citoyenneté multiculturelle) التي يجب أن تبقى في إطار ونموذج الحقوق وليس ضمن ميراث الجماعة. والأسباب في ذلك كثيرة، منها أن هنالك شبه استحالة في أن نجد خيرات مشتركة(.Kymlicka.W.1992 :86) ، ومنها أن مفهوم الخير العام قد يؤدي إلى الحد من التعدد الداخلي والخارجي، بما أن الجماعة تقوم على هدف أخلاقي، كما أن هنالك مخاطر من الانزلاق نحونزعة أخلاقية متشددة، وذلك لأن هذا المفهوم يتضمن ولوبطريقة غير مباشرة، أن أي فرد يخرج من جماعته قد يقطع مع كل أخلاق وبالتالي يفقد ذاته، وهوما نلاحظه في الجماعات والطوائف المغلقة التي تطرد وتنفي وتقصي وتستبعد كل فرد لا يمتثل إلى قاعدتها الأخلاقية، بحيث تقوم بإنكاره ورفضه ولا تعترف به. كما تطرح مسألة معرفية

ووجودية متعلقة بعلاقة الفرد بالجماعة، فهل يجب إحالة الفرد دائما إلى جماعة معينة وخاصة؟ وإذا كان صحيحا أن الأفراد يشكلون هويتهم وفق انتماءاتهم، فإنه من الخطر وضع هذه الجماعات ضمن صنف ومرتبة ومقام أوترتيب مسبق، كأن تكون هنالك مرتبة أولى طبيعية يحتل فيها الدين والعرق والعائلة المرتبة الأولى وتوصف بالطبيعية، ثم تليها بعد ذلك قيم الانتماء الأخرى التي تحتل المرتبة الثانية وتوصف بالاصطناعية، بحيث تلعب الأولى دورا أساسيا ومقررا، وتقوم الثانية بدور تكميلي وإضافي. وفي هذه الحالة، يطرح السؤال الآتي: كيف يمكن تصنيف فئات اجتماعية أومعايير اجتماعية أخرى مثل الجيل، الطبقة الاجتماعية، الجنس، نمط الحياة، وكيف نقرر علاقتها بالهوية؟ المؤكد أن الأفراد في المجتمع الحديث عموما، وفي المجتمع ما بعد صناعي يبنون هوياتهم بمساعدة مرجعيات وعناصر عديدة. وبالنسبة للفرد المعاصر فإن هويته قد تعرضت منذ زمن للتمزق والتشتت، فأصبحت له هويته الجنسية، والأيديولوجية، والمهنية، ويجد نفسه دائما في علاقة مع غيرية ملازمة وعنيفة في الوقت نفسه، وبالتالي لم يعد الانتماء يتحدد بالعائلة والعرق والدين فقط (Gignac. J.1994:53.).

من هنا نفهم لماذا تعطي الديمقراطية الليبرالية الأولوية للحرية الفردية والمساواة، وترفض كل مطلب باتجاه إعطاء منزلة خاصة، أي (منزلة متميزة) للأقليات أو(حقوق خاص للجماعات) (Kymlicka.W. 2001 :VIII.). ومع أن مختلف التيارات الليبرالية سواء في أوربا أوأمريكا تشترك في هذا الموقف، إلا أن تايلور وأنصار المذهب الجمعاتي وسياسة الاعتراف، يرون أن هنالك إمكانية ضمن التيار الليبرالي العام للاعتراف بالأقليات والهويات المختلفة. ويدعم هذا المسعى الفيلسوف كيمليكا الذي يختلف في الطرح والتحليل عن تايلور ولكن يوافقه في الهدف، وذلك بناء على مبدأ واضح وهو: أن موقف الليبرالية القائم على الحرية وفي الوقت نفسه يرفض الاختلاف يعد موقفا غير متطابق(inadequate). فإذا كانت مبادئ الديمقراطية الليبرالية تحد من حقوق الأقليات، فإنها في الوقت نفسه لا تمنع مثل هذه الحقوق، لأن مبادئ الديمقراطية الليبرالية ليست فقط متوافقة مع إعطاء الأقليات العرقية والثقافية جملة من الحقوق، وإنما تعترف بمثل هذه الحقوق. ولكن، لا يتحقق ذلك إلا بتجاوز تصور الدولة المركزية الأحادية الذي يتمتع فيه المواطنون بمنزلة قانونية واحدة، إلى تصور جديد للدولة والمواطنة تكون فيها مكانة للتعدد الثقافي، وإلى شكل من الدولة الفيدرالية المتعددة الجنسيات. وهذا التحول ليس وقفا على أمريكا، ولكن يظهر كذلك في أوربا على سبيل المثال في بلجيكا (الفلمون)، واسبانيا (القتلان والباسك) وفنلندا(بالنسبة للسكان من أصل سويدي). ويبدو، أن الاتحاد الأوربي يسير في عمومه نحوالفيدرالية، وهنالك تيارات تدافع عن الاتحاد لأنه سيسمح بالاعتراف بالأقليات، بما أن كل عضوسيصبح في منزلة ومكانة الأقلية، ولأن كل جماعة ستضطر للدفاع عن لغتها وثقافتها واستقلالها في

التسيير، وكل هذا سيجعلهم يناضلون من أجل مواطنة متنوعة بدلا من مواطنة أحادية.

وعليه، فليس هنالك تعارضا ما بين الدعوة إلى مواطنة متعددة الثقافات ومبادئ الليبرالية، وأن نظرية ليبرالية في التعدد الثقافي ستهدف إلى ضمان العدالة لكل مواطن، وذلك بأن تحميه من جهة من المظالم التي قد ترتكبها الجماعة المهيمنة، ومن جهة أخرى من المظالم التي يقترفها الأفراد أوقادة الجماعة التي ينتمي إليها(Kymlicka.W. 2001: XII).

ومما لا شك فيه أن هذا الطرح يتعارض مع النموذج الفرنسي الجمهوري الذي يتميز، في نظر الفيلسوف كيملكا، بتصلب ونفاق غير محدود، لانه نموذج يرفض على سبيل المثال الاعتراف بالتعدد الثقافي للجاليات المسلمة ولمطالب الاستقلال الذاتي لبعض مقاطعاته مثل: <كرسيكا>، ولكنه في الوقت نفسه يناصر مطالب استقلال الكيبك. كما أن تطبيق هذا النموذج في أفريقيا أصبح مثالا نموذجيا للانهيار، بل يعتبر وصفة للانهيار، لأنه كان من آثاره: النزاعات القبلية والعرقية، وتطوير آليات حكم متسلطة، وإعاقة قيام مجتمع ديمقراطي ومدني. كما انه ما يزال ينظر إلى الأقليات على أنها تشكل عائقا أمام الوحدة والمواطنة، وغالبا ما يتم تصوير هذه الأقليات على أنها مشكلة مستعصية، وعلى أنها تشكل خطرا وتهديدا.

تستجيب المواطنة المتعددة الثقافات لمتغيرات عالمية أهمها وأظهرها للعيان مسألة الهجرة، بحيث لا يتردد بعض الباحثين في القول: أن الألفية الثالثة تمثل <عصر الهجرة>، وليس المقصود بذلك هجرة الأفراد، وإنما هجرة الجماعات. كما أن هذا العصر هوعصر الوطنيات، فلا تنفك الحركات الوطنية من التجذر ومحاولة التملك وإبراز هوياتها، ولذا فإن سياسة في التنوع الثقافي تفرض نفسها مهما كان الاسم الذي ستأخذه. صحيح أن هنالك من يرى أن هذا التنوع يشكل خطرا وتهديدا للديمقراطية الليبرالية، ولكن سياسة الاعتراف ترى عكس ذلك، ولقد بينت من خلال تحليلات مختلفة أن مُثُلَ الليبرالية لا تتعارض مع مطالب بعض الجماعات العرقية والثقافية والدينية. ولكن هذا لا يعني أن سياسة الاعتراف وصفة جاهزة قابلة للتطبيق على جميع الحالات، وإنما هي بالأساس محاولة لفتح النقاش على إمكانيات الديمقراطية الليبرالية وقدرتها على الاستجابة لمقتضيات التغيرات الاجتماعية المحلية والعالمية. وان الذي لا جدال فيه هوأن الحياة السياسية تحمل طابعا وطنيا، يتبين ذلك بجلاء في الحدود، وتقسيم السلطة، وفي القرارات المتصلة باللغة والتعليم والقضاء والإدارة، وفي المناسبات الوطنية ذات الطابع الرمزي، وكل هذه العناصر تعطي الأولوية والأفضلية للأغلبية. ولكن هذا لا يمنع من الأخذ بعين الاعتبار بمطالب الأقليات وإقرار حقوقها، وذلك ضمن سياسة خاصة بالمواطنة لماذا؟ لأن الديمقراطية الليبرالية شئنا أم أبينا هي استجابة للتعدد والتنوع الذي يطبع

الاجتماع الإنساني. وأن هذا التعدد الذي تحاول الديمقراطية الليبرالية الاستجابة له أوتسييره يطبعه النزاع. فالتعدد الذي تعبر عنه الديمقراطية يشكل تحديا حقيقيا تواجهه المجتمعات الحديثة، وبه تتميز عن المجتمعات التقليدية.

على ان ما لا يجب أن يغيب عن البال هوأن مفهوم تايلور للاعتراف لا يخرج عن مشروع الحداثة الغربية بما هوإطار نظري، وبالتالي فإن سياسة الاعتراف لا يمكن أن تعمل خارج هذا الإطار أوالنموذج، وأن التعبير عن التعدد يتحدد وفقا لمطالب الهويات التي تكون ضمن أفق الحداثة. من هنا، رفض تايلور لكل هوية رافضة لفضاء ومعيار الحداثة (Taylor. Ch.1994 :85-86)، لأن هدف تايلور ليس تمزيق الحداثة أوتفجير الحداثة إلى أشكال من الحداثات المتعددة والمتعارضة، وإنما العمل على إدماج مختلف الهويات وتوحيدها داخل الحداثة، وهذا يعني أن كل هوية أخلاقية أوسياسية لا تستطيع أن تندمج مع الحداثة تصبح في تعارض مع سياسة الاعتراف.

من هنا، فان سياسة الاعتراف هي نوع من التطوير للحداثة السياسية ولأسسها الحقوقية، وبخاصة حقوق الإنسان في ما يتعلق بموضوع الهويات المختلفة، والتأكيد على أهمية الخير العام بوصفه حقا أساسيا. على أن ما لا يجب أن يفوتنا في هذا السياق، هوأن كل حديث عن الهويات وتنوعها وتعددها وحقها في الاعتراف قد يؤدي إلى مراقبتها وضبطها. وأن الحديث عن الآخر وتحديد حقوقه يعتبر طريقا نموذجيا لتعيينه والحد من هويته، وبالتالي قد ينكشف خطر عزله في دائرته الخاصة، وذلك لأن الهوية في هذه الحالة ستقوم بدور المعيار. ولقد بينت بعض الدراسات الفلسفية المعاصرة عموما، ودراسات ميشيل فوكوعلى وجه التحديد، كيف تتحول هوية بعض الفئات الاجتماعية إلى موضوع مراقبة وضبط. لذا فان الفلسفة السياسية بوصفها تفكيرا نقديا للهيمنة، عليها أن تدرك دائما أن سياسة الاعتراف بالاختلافات قد تخفي سياسات في الإخضاع والهيمنة(فوكوم.1990 : 125).

قائمة بمراجع البحث

ملاحظة: يعتبر هذا البحث جزءا من مشروع البحث: **الاعتراف: مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، رقم** AY01/09 . قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت. وبهذه المناسبة أتقدم بالشكر الخالص إلى إدارة الأبحاث بجامعة الكويت على اعتمادها هذا المشروع الذي مكنني من الاطلاع على بعض النظريات السياسية والأخلاقية المعاصرة.

1 . برلين ، ايزيا ، 1992 ، حدود الحرية ، ترجمة جمانا طالب، بيروت، دار الساقي.
2 . بغوره، الزواوي، 2006، منزلة الحوار والتواصل في الفلسفة المعاصرة، في مجلة: الفلسفة والعصر، العدد الخامس، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
3 . فوكو، ميشيل، 1990، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، بيروت، مركز الإنماء القومي.

4. Caille, Alain & Lazzeri, Christian & Senellart, Michel (sou dir.), 2001, Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, Le bonheur et l'utilité, Paris, La Découverte.
5. Gignac, Jean-Luc, 1994,Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire, In, Taylor, Charles, 1994, Multiculturalisme. Différence et démocratie, Paris, Aubier.
6. Gignac, Jean-Luc, 1997, Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlica, In, Politique et Sociétés, Vol.16,No 2.
7. Nay , Olivier, 2004, Histoire des idées politiques, Paris, Armond Colin.
8. Taylor, Charles, 1994, Multiculturalisme. Différence et démocratie, Paris, Aubier.
9. Taylor, Charles, 1995, Philosophical Arguments, Massachusetts, Harvard University Press.
10 .Taylor, Charles, 1996, Les sources de l'identité moderne, Québec, PUL.
11. Kymlica, Will, 1992, Le libéralisme et la politisation de la culture, In, Philosophiques, vol.19,N2.
12. Kymlica, Will, 2001, La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités, trad.par Patrick Savidan, Paris, Editions la Découverte.

الفلسفة الأخلاقية عند الأمير عبد القادر الجزائري

د. بشير خليفي،
جامعة معسكر.

خصوصية الإنسان أنه الكائن الوحيد الذي يدرك حاضره، يستدعي ماضيه ويستشرف مستقبله، فالأبعاد الثلاثة تتشكل عنده داخل سياق يمده بالفرادة والتميز، بوصفه كائنا واعيا ومدركا لهذا الوعي.

والواقع أن حضور الإنسان وخصوصيته أثناء التعامل مع الوقائع تنظيرا وممارسة شكل دافعا أساسيا للمهتمين والمدققين بطرح جملة من الأسئلة يكون الإنسان محورها بالنظر إلى عسر القبض على لحظة الفهم النهائية التي تحدد لنا طبيعته وكذا حقوقه و واجباته.

وفق ما سبق تأتي مقاربة الأمير عبد القادر الجزائري (1808- 1883) كمحاولة لفهم الإنسان داخل سياق فلسفة جاءت معبرة عن حمولته المعرفية التي أدركها بكونه عارفا مسلما يمتح أفكاره من المدونة المعرفية للدين الإسلامي أولا، وثانيا مما اختبره على مستوى التأمل والمطالعة.

والحال أن الأمير على مستوى الفكر والممارسة عبر أشد تعبير عن خصوصية في فهم الإنسان في تعدديته بالرغم مما اعترى عصره من غياب كبير للدوافع الثقافية المؤججة للحراك، زاد وطأتها رغبة المستعمر الشديدة في إدامة التخلف.

الإنسان في نظر الأمير : شرف الخلافة في الأرض

يحتفي الأمير بتكريم الخالق عز وجل من منطلق شرف الخلافة في الأرض التي حازها الإنسان بصفات كينونية يفترق فيها عن الحيوان والنبات والجماد وتجعله مرتفعا في ملكوت

" العالم الرضواني والملأ الرحماني " (الأمير عبد القادر، د.ت : 210).

فالإنسان عند الأمير مخلوق يحوز على خاصية شريفة ممثلة في العقل تمكنه من التعرف على العالم الخارجي، وتساعد حواسه على الاستيعاب والتصويب في معرفة الأشياء، ولن يكون الإنسان قادرا على هذه المعرفة إلا إذا طلعت عليه أنوار التوفيق والهداية الربانية (الأمير عبد القادر، 1966 : 36).

لقد أقر الأمير بأن الإسلام جاء معليا ومعلنا تكريم الإنسان (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا / سورة الإسراء الآية 70) ومسقطا للفوارق بين الأجناس بالدعوة إلى وجوب العدل واحترام الآخر خصوصا " المخالف في الملة ".

و يرى أن الأحكام الشرعية في الدين الإسلامي جاءت معللة أساسا بمصالح الناس واللطف بهم بالشكل الذي يضمن أمنهم وسعادتهم بعيدا عن الدوغمائية والتوقف المستميت عند شكليات الأمور، من منطلق فكرة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان وتدفع بالأحكام إلى وجوب كونها محايثة لمقاصد الشريعة في حفظ الإنسان أولا، مما يحيل إلى إمكانية اختلاف المصالح تبعا للأوقات " فتختلف الأحكام بحسبها كمعالجة الطبيب فإنه قد يأمر بشرب دواء خاص في وقت دون وقت "(الأمير عبد القادر، 1966 : 98).

فلسفة الإنسان : القول والممارسة في المقاصد النافعة

الواقع أن الأمير اهتم كثيرا بموضوع الأخلاق فكرا وممارسة، واستمر هذا الاهتمام في نموه وتصاعده تماشيا مع المراحل التاريخية لسيرة حياته.

والملاحظ أن الاشتغال الفكري للأمير كان مرتبطا على الدوام بالبحث عن صفاء أخلاقي من خلال جلب الراحة النفسية والطمأنينة، في مقابل واقع متبدل عاشه الأمير في المجاهدة على مستوى الهوية ومبررات الوجود.

ومثال ذلك تأليفه للمقراض الحاد الذي عده دفاعا عن اتسام الإسلام بقيم المحبة والتسامح(الأميرة بديعة الحسني الجزائري، 2000 :52).

وإلى هذا يضاف كتاب المواقف الذي يعد مدونة أخلاقية بامتياز، وذلك من منطلق أن الباطن

و الخفي في نصوص المواقف توحي بالجهاد، جهاد من نوع يحوز على الأهمية والخطورة، إنه الجهاد الأكبر المرتبط بجهاد النفس عن طريق التخلية والتحلية، خصوصا وأن جهاد العدو – في نظر الأمير – لا يكون خالصا إلا بجهاد النفس(الأمير عبد القادر، 2005 :ج 1، 209).

والظاهر أن الأمير قد ركز كثيرا على عنصر الأخلاق من زاوية اعتباره الأساس والمقصد الذي تبنى عليه مختلف المعاملات، مفرقا في ذلك على المستوى المفاهيمي، بين الخلق في عمومه بوصفه هيئة النفس وصورتها الباطنية التي يصدر عنها الوفاء والغدر والصدق أو الكذب (الأمير عبد القادر، د. ت :192)، وبين الخلق الحسن أي ذاك السلوك الذي يضفي صفة الاستحسان على الفعل الأخلاقي، خصوصا وأن قناعة الأمير الفكرية كانت تماهي الدين بالأخلاق ذلك أن دعوته إلى توحيد الله وتعظيمه كانت تتم من منطلق نظرته إلى الدين على أنه مصدر للأخلاق الحسنة(الأمير عبد القادر، 1966 :97).

كما أن الممارسة الأخلاقية في نظر الأمير لن تتسم بأي معنى من دون ملكة المعرفة المتمثلة في قوة العلم، إذ أن الممارسة الأخلاقية من خلال العمل الصالح تقتضي من صاحبها أن يكون عارفا بخاصية ومقصد فعله، قادرا على التمييز بين " الصدق والكذب في الأقوال والحق والباطل في الاعتقادات والقبيح والجميل في الأفعال "(الأمير عبد القادر، د. ت: 193).

ولعل هذا ما يؤدي إلى امتلاك الحكمة التي بدورها تؤدي إلى تحقيق " الإنسان الكامل " على حد تعبير الأمير. وهذا التماهي بين العلم والعمل له مزاياه من زاوية تأهيل الفرد لكي يكون واعيا بفعله و مسؤولا عن تبعاته.

خصوصا وأن السلوك الحسن قابل للإدراك الخارجي ومرتبط بالغير في غالب الأحوال، زيادة على اعتباره وسيلة للسعادة التي يرى الأمير أنها نتاج خلق العدل منظورا إليها من زاوية البحث في أساس تحسين الفعل الأخلاقي ، فالأمير يقر بأن الخلق يشمل الوفاء والغدر وكذا الصدق والكذب، لكن سمة الأخلاق الحسنة في نظره نابعة من أساس ديني صرف، يهدف في نهاية المطاف إلى بلورة الاتصال بين الحقيقة والشريعة، وبالتالي الدعوة إلى توحيد الله وتعظيمه من منطلق نظري مفاده أن الدين لا يعقل إلا بوصفه مصدرا للأخلاق الحسنة (الأمير عبد القادر، 1966 :97).

وينتقد الأمير التزمت عند ممارسة الخلق الحسن، إذ ليس الإنسان مطالبا بقمع شهواته في إطلاقيتها، حيث يقول الأمير : " ظنت طائفة أن السعادة في قطع

الشهوة والغضب، ثم أقبلوا على المجاهدة على أنفسهم حتى أهلك بعضهم بشدة الرياضة "(الأمير عبد القادر، د. ت :26).

ويرى أن تصريف السلوك الحسن وممارسته كعمل صالح لن يتأتى إلا تحت سلطة أربعة شروط : قوة العلم والغضب والشهوة بحضور قوة العدل التي تحسن الفعل وتحقق فيه السمة الأخلاقية(الأمير عبد القادر ،د. ت:192).

وتجدر الإشارة إلى أن نصوص المواقف تطفح بالدعوة إلى جهاد النفس، بهدف تمية قدراتها مما يدل على أن انسحاب الأمير العسكري لم يمس الجانب الروحي الذي بقي وهاجا من خلال إشراقات روحية كانت تروم الصلاح في الحال و الفلاح في المآل على مستوى القول والفعل(الأمير عبد القادر، 2005 : 150).

وينبغي أن نقر أيضا بأن الفلسفة الأخلاقية للأمير نابعة بالأساس من ثقافته التي اجترحها من مطالعاته وحضوره مجالس العلم وكذا من المراحل التاريخية في نموها وتصاعدها، خصوصا وأن الأمير شهد كانسان – من خلال الوظائف المنوطة به ومواقفه اتجاه إشكالات الحياة – تقلبات عسيرة وحالات بالغة التعقيد، شكلت الفلسفة التي كان يحوزها ملاذا آمنا أعطى للأمير الطمأنينة والدعة من تقلبات العصر وأهواله(Yacine Kateb , 1983 : 17).

الآخر في نظر الأمير : الإنسانية زمن الحرب

رغم اعترافه في رسالة وجهها لأسقف الجزائر بأنه لم يولد ليكون محاربا، ولم يكن يتمنى هكذا مآل(Hani Abdelkader , 2004 :160)،و يتضح ذلك من خلال مدونة خطابه المعرفي التي تحيل إلى المحبة والجنوح للسلم من زاوية تفضليه لمعالجة المعضلات بالحكمة ومن منطلق أن الإنسان كائن عاقل، وكذا تمجيده للخلق الحسن الذي يعطي للإنسان مرتبة الرفعة؛ فإن ذلك لم يعن أن الأمير قد تبنى موقف الانسحاب في شكله النهائي. إنه لا يستمرئ مثلبة التعدي على حقوق الغير، ولا يعترف بأي مبرر لاستباحة دماء الآمنين، وفي مقابل ذلك لا يقبل أن يكون محلا للاحتقار والتهوين. هذا ما أبانت عنه شخصيته التي اتسمت بالتفهم والعزيمة ورفض الاستبداد.

وحتى يعطي لمقاومته بعدا روحيا كان في كل مرة يذكر جيشه بالأخلاقيات التي ينبغي أن تلازم المحارب من منطلق أن الحرب حل أخير، وممارستها لا يجب بأي حال من الأحوال أن تنفصل عن الفعل الأخلاقي في غاياته النبيلة. هذا ما دفعه إلى إيحاء وتصميم رسالته المعنونة بوشاح الكتائب(الأمير عبد القادر، 1968:25).

لم يكن الأمير يساوم في تبني أفراد جيشه للأخلاق الحسنة بالرغم من حملهم للسيوف والبنادق، إذ كان يشترط على جنوده " تصفية العقيدة وتطهير الإيمان "، بغرض المشاركة في الدفاع عن الوطن (Sahli Abdelkader , 1984 : 90).

إن الحرب في نظر الأمير شر معلن تجافي كرامة الإنسان وقدسية جوهره، خصوصا حينما تكون إمكانية الحل السلمي واردة، وليس المقصود منها – إن كانت كجهاد أو حرب مقدسة – في نظر الأمير " إتلاف العباد ولا تخريب البلاد ولا الرغبة في الأموال وإنما المقصود رفع ضرر الأمة المخالفة (..) ولو توهم حصول ذلك من غير قتال ولا دفع ما وجب القتال لأن الحكم يدور مع العلة وجوبا وعدما (الأمير عبد القادر، د. ت: 200).

إن الوعي بهذه المحاذير جعلت من تاريخ الأمير أثناء الحرب مآثر بطولية نالت الإعجاب من الأعداء أولا، نظرا لتماهيها مع معاني الرجولة والصدق ودرئها للمكر والخديعة.

وقد شكلت أخلاقيات الحرب التي تبناها الأمير على مستوى القول والفعل ضمانا لتحاشي كل الرذائل. التي تبقى لصيقة بأي حرب. لا تجد مصوغاتها في مثل هذه المقاصد النبيلة.

فقد اشترط الأمير على جيشه ألا يقتل الصبيان والنساء وكذا الضعفاء وأهل الصنائع والمطيعين وكذا القسيسين والرهبان، بل ينبغي أن تسد لهم الحاجة بإعطائهم ما يكفيهم وعشيرتهم من اللباس والمعاش، كما لا يجوز القتل لأخذ أموال العدو، ولا يجوز القتل غضبا أو غيضا على العدو. بل وأكثر من ذلك " إن الأسير المسلم إذا سرحه العدو وشرط عليه عدم الإغارة ثانيا فعليه الوفاء "، " وإن قتل المسلم معاهدا فينبغي لأمير المسلمين قتله ولا يجوز العفو عنه "(الأمير عبد القادر، دت : 223).

وتصل المعرفة إلى أوجها، إلى ما يمكن لنا اعتباره اجتهادا أصيلا من لدن قائد عارف، وهي اللحظة المفارقة التي تتجمع فيها الدراية بكل معانيها، حين تتخذ الآخر المفارق في الملة صديقا ينبغي تقديره، ما دام ملتزما بحسن التعامل وأواصر المحبة.

وحتى في ظل التمكن من العدو، فإن معاملات المقدرة في نظر الأمير ينبغي أن تبقى قائمة في تصريفات جيشه الذي سماه بالجيش المحمدي الغالب في تعاملاته مع الأسرى وكذا المعاهدين من الأعداء " الذين ينبغي أن تؤمن حياتهم وحتى موتهم في بلاد الإسلام، فإن الضرورة تقتضي إرسال متاعهم وأموالهم لورثتهم وفي ظل غياب الورثة يرسل المال لبلادهم ولا حق للمسلمين فيه "(الأمير عبد القادر، د.ت :227).

شرف النظر العقلي : الإنسان كائن عاقل

يرى الأمير أن العقل جوهر وأصل، جوهر لأنه يمثل الخواص التي تميز بها الإنسان عن الحيوان وأصل لأنه مطلع العلم وأساسه.

وتكمن أهميته البالغة في نظر الأمير " أنه يعرّف الإنسان بعواقب الأمور ويقمع الشهوة"(الأمير عبد القادر، 1966 :86).

لقد أولى الأمير للعقل شأنا بليغا بالنظر إلى التماهي الحاصل بين أنسنة الإنسان واعتباره عاقلا، خصوصا وأن تأليفات الأمير الفكرية الأولى المتمثلة في كتاب المقراض الحاد وذكرى العاقل كانت معبرة عن هذا الاحتفاء.

فنظرية المعرفة عند الأمير في مرحلة تفكيره الأولى عقلية بالأساس، بالمعنى الذي يجسد حضورا غالبا للعقل في ضوء التمييز بين وسائل المعرفة العقلية والحسية، واعتبار العقل مسربا للتواصل، يقول الأمير : " إن نظر العقل أشرف من نظر العين المدركة للأصفر والألوان، لأن العين التي لا تدرك نفسها لا تدرك إدراكها " (الأمير عبد القادر، د.ت : 14).

وهذا ما تبنته تلك الفلسفات العقلانية التي راحت تنظر بعين الريبة إلى الحواس كمصدر للمعرفة في مقابل العقل، ولتبرير هذه الريبة يعطي الأمير دليلين اثنين : الأول مرتبط بخاصية القوة الحسية التي لا تدرك من الأشياء إلا ظواهرها، والثاني مفاده بأن البصر يخطئ ولولا العقل لما تبين خطأ البصر من صوابه.

ويفرق الأمير بين عقل نظري يرتبط بعالم المفاهيم والتصورات وآخر عملي ينظر في مسألة الممارسة على أرض الواقع(الأمير عبد القادر، 1966: 65).

وطالما أن العقل خاصية إنسانية فإن الإنسان يحوز على شرف النظر العقلي الذي يمكن من الفوز بالمطالب العقلية، وبالتالي معرفة الصانع والوقوف على الأشياء بقدر الطاقة(الأمير عبد القادر، 1966: 24).

وفي هذه الفكرة الأخيرة نلمح تأثير ابن رشد في معرفة الصانع، وتأثير الكندي في الإشارة إلى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، هذا ما يبين أن الأمير كان مهتما بالفلسفة كموقف ومبحث وقد أشار إليها بوصفها حبا للعلم(الأمير عبد القادر، 1966 : 146).

وقد واصل تقديره للعقل في كتاب المواقف بوصفه مزية لكفل السداد في الشأن الدنيوي وباعتباره أيضا نعمة تجسد من خلالها مستوى التكريم الإلهي للإنسان(عشراتي سليمان، 2002 : 36).

الإنسان و العلم : شرف الثمرة وقوة الدليل

يقول الأمير : " لا شيء أقبح في الإنسان في إهمال نفسيته وتعريتها من فضيلة طلب العلم "(الأمير عبد القادر، 1966 : 39).

فالباحث عن المعرفة في نظر الأمير يستجلب المنفعة في سياقها النظري والعملي وكذا في بعدها الفردي والاجتماعي، بينما التقاعس عن طلبه يولد القبح النفسي والحرمان الأكيد من لذة العلم المثلى، إذ لا لذة فوقها من منطلق ارتباطها بالروح.

ويؤكد الأمير على شرف طلب العلم من زاوية أهميته المتمثلة في شرف الثمرة بالنظر إلى الحاصل المتأتي من الاستغراق في البحث والتأمل، وكذا قوة الدليل الذي يبرهن على اتسام الفرد والمجموع بهذه الخاصية إما من خلال محاججة وتأكيدات لمواقف أو منجزات تعبر عن الحاصل في التطور العلمي.

لا مشاحة أن الأمير يدرك أهمية العلم كمحصل للنهضة أو ما أصبح يعرف بالحداثة عبر قيمها المتعالية، خصوصا وأنه جسد هذا الحاصل المعرفي الذي منحه من جراء المجالسة والمطالعة في مدوناته المعرفية ومواقفه الإنسانية.

بل إن خطابه المعرفي حاز على نصوص أوجدت حضورها في سياق العلم بمعناه الباحث عن الدقة، وإن كانت أهم أسسه مستمدة من الخطاب التراثي، فيمكن القول بأنه قد شكل إرهاصا لميلاد خطاب علمي يحتاج إلى قابلية التحقق، وكذا خطاب فلسفي علمي ما يعبر عنه بالخطاب الابستمولوجي الذي يتمظهر من خلال الإرهاصة المتمثلة في إبراز القيمة.

ولم يفارق إرهاص الخطاب العلمي عند الأمير بحضور الإنسان، بل إن مختلف المواضيع العلمية التي عالجها خصوصا في كتابه المقراض الحاد ارتبطت بالإنسان إما بشكل مباشر أو ضمني، كحديثه عن تأثير الجغرافيا والمناخ في شخصية الإنسان من خلال نمط الاستجابة.

أما في كتاب المواقف فإن الأمير يستحسن مختلف العلوم ذات المقاصد النبيلة ويشير إلى ضرورتها في الدنيا، في مقابل علم حقيقي يحلق فوق كل إحالة موضعية تجعله رهينا للشبهة وليس ذلك كما يقول الأمير : " إلا في علم الأذواق الحاصل بالتجليات " (الأمير عبد القادر، 2005 : 279).

خطاب الإنسان : في التمكن والاقتدار

الواقع أن ثمة إشراقات عديدة تبين اعتبار الأمير للإنسان كفرد يمتلك حقوقا وعليه واجبات تجعله مؤهلا لعمارة الأرض، وكمجموع في إحالة إلى الخطاب الإنساني الذي يدعو إلى التفاهم والتثاقف بين البشر.

وفهم الأمير للمسألة الأخيرة عائد في الأساس إلى حاجة الإنسان لغيره، إذ لا يمكنه أن يعيش منفردا من منطلق المعاش أولا، إذ ليس له أن يضمن كل ما يريد من مأكل وملبس في ظل تنوع الأعمال وتعدد المواهب والقدرات.

والأمير لا يحلم بإنسان طوباوي يحلق فوق الوقائع والأوضاع، وإنما يريده عاقلا مؤهلا لإدراك المعارف والحقائق، متسما بملكة الاستعداد على فعل الخير أو الشر من خلال امتلاكه لميزة الطهارة والطاعة وكذا الغضب والحقد والحسد(الأمير عبد القادر، د.ت : 93).

وهذا ما لا يتناقض مع فهم الإنسان الكامل الذي طالما احتفت به مدونة المواقف. فالكمال الإنساني في نظر الأمير مرتبط ببلوغ مرتبة التمكن والاقتدار – رغم وجود الاستعداد على فعل الخير أو الشر – بواسطة العرفان الذي يؤهل الفرد لامتلاك حقيقة اليقين.

وهذا ما يمكن ملاحظته بشكل أولي في شخصية الأمير نفسه، إذ قدمت له الإمارة بالنظر إلى مؤهلاته، زيادة على مكابدته لعذابات كثيرة لم تشكل بالنسبة له حاجز الإعاقة.

وتفسير ذلك عائد إلى الإيمان بالقضية والاقتناع العميق والجاد الذي أهل الأمير أن يكون مدافعا عن الحياة، مع الاستماتة في تبني خطاب حداثي منفتح، يرى في الإنسان المقصدية من الحياة، ويدعو إلى عدم انتهاك حقوقه وآدميته حتى حينما يقع هذا الإنسان أسيرا هو من جيش جاء لممارسة الغزو والانتهاك.

إن ممارسات الأمير تحيل إلى تلك المظان المعرفية التي استقى منها الأمير ثقافته، ما أهله أن يكون إنسانا مستيرا يكتب عن الإنسان في شكله العام بكثير من المحبة والفهم، بل إن الشيء المميز عند الأمير هو إيمانه العميق بالوصول إلى مرتبة الإنسان الذي يحلم به كثير من الفلاسفة من خلال الجمع بين القول السديد والفعل السوي، وكذا إيمانه بضرورة المبادرة والاجتهاد ليكون الإنسان فاعلا مضيفا، خصوصا وأن الأمير لا يستمرئ تلك العبارة التي تقول :" ما ترك الأول للآخر شيئا " بوصفها مبررا للخمول والانسحاب، ويرى بالمقابل أن القول الصحيح هو " كم ترك الأول للآخر " لأن الجملة السابقة في نظره تقطع الآمال على زيادة العلم والفهم عن علم المتقدمين وفهمهم، بالاقتصار على ما قدمه الأوائل (الأمير عبد القادر، 1966 :129).

الإنسان الكامل: احتفاء بالتكريم الإلهي

يرى الأمير أن الإنسان الكامل هو العارف الذي يتسم بامتلاك حقيقة اليقين، لا يحيل هذا الفهم إلى اعتباره معصوما بل إن تقدير ذلك ينبني على أشياء عديدة تتأسس كلها على التماس الحق عن طريق تطهير النفس وإعدادها لقبول الإلهام الإلهي.

فالأمير يرى أن النفس في أصلها طاهرة شريفة بيد أن تجسدها جعلها تختلط بأدران المادة، وفعل " التخلية والتحلية " يرتبط بعملية استعادة الطهارة المفقودة عن طريق تقفي سمة الحق (السيد فؤاد الصالح، 1966 : 36).

بيد أن الإنسان الكامل في نظر الأمير لا يرتبط بالشطط والمباهاة بل إلى فعل مستمر في تصفية العقيدة و تقوية الإيمان عن طريق المجاهدة بالشكل الذي يحيل إلى

تلك الصفات التي ينعت بها عباد الرحمن، والتي يتمظهر من خلالها الارتباط بين الذات المفارقة الحاضرة ومشتقاتها من الأفراد(Nicholson. R.A.1921 : 78)

كما يحيل الكمال أيضا إلى المرتبة التي يصل إليها الإنسان العاقل – باعتبار العقل نعمة يتجسد من خلالها مستوى التكريم الإلهي للإنسان كما يرى الأمير – والتي تجعله قمينا بتحمل المسؤولية.

وهذا ما يمكن ملاحظته في حياة الأمير نفسه إذ أن فترة الاعتقال على سبيل المثال لم تدفع الأمير إلى الاستسلام لليأس والقنوط، بل جعل من سجنه فرصة للاستزادة والتأمل محولا المحنة إلى منحة. وفي هذا السياق يرى الباحث سليمان عشراتي أن الإنسان الكامل حالة تجسدت في شخصية الأمير من خلال عذاباته الروحية ومكابدته للمحن هذا زيادة على اعتداله وإنسانيته العميقة.

الإنسانية عند الأمير: مدخل إلى حوار الحضارات

يرى الأمير أن الإنسان بحاجة إلى غيره من الناس بسبب التنوع الحاصل في تقسيمات العمل التي لا يستطيع الفرد لوحده أن يقوم بها، وكان لزاما أن يحضر علم القانون الذي ينبغي أن يضبط به الخلق، ويلزموا الوقوف على حدوده حتى لا يكثر النزاع.

ويحيل علم القانون إلى القوة العادلة وكذا وسائل الإقناع التي تؤهل الإنسان لكي يكون عضوا فاعلا في مجتمعه، قادرا على التعامل الندي مع المجتمعات الأخرى المختلفة في الدين واللغة، لذلك اقتنع الأمير بأن مسألة التواصل مع الآخر المختلف تحتاج إلى فكر وإلى لغة كوعاء لمضامين المعنى. فمعرفة لغة الآخر في نظره واجب ديني وإنساني صرف، يقول الأمير: " يتحتم على الإنسان أن يحوز القدرة على أن يعرف الآخر باللغة التي هي إما إشارة أو لفظ أو كتابة "(الأمير عبد القادر، 1966 :103).

ولم يكن الأمير متبنيا للذاتية كمنطلق صرف في أحكامه، بل كان ينظر إلى فحوى الحق و إلى مضمون القول وعلاقته بالواقع، لذلك يعد الأمير نموذجا للإنسان الحضاري على مستويات عديدة، إذ أن محاربته للعدو الفرنسي بالسلاح لم تنف تلك التعاملات الحضارية التي عبر بها الأمير عن وعي ونبل أخلاقي خصوصا وأنه قضى خمسين سنة في الحوارات والكتابات المتبادلة من أجل شرح قضيته وإثبات عدالتها (Hani Abdelkader , 2004 : 09).

وقد كان هاجسه في ذلك تحقيق الصفاء الأخلاقي الذي يبرر للإنسان كينونته ويجعله قمينا بأن يعبر عن مجتمعه ومعتقده، ليكون هذا الصفاء أرضية انطلاق لكل تقدم منشود، على اعتبار أنه لا مجال للحديث عن التأسيس والتأصيل من دون صدق يعطي للأمور نصابها. فالأمير كان صادقا ونزيها، إذ لم تدفعه الخصومة مع الجيش الفرنسي أن يستعمل الاستقراء في نوعه الساذج المثبط لكل معرفة تروم الاستمرارية، والدليل على ذلك شهادته لصالح علماء فرنسا الذين استعملوا العقل العملي، واستخرجوا بذلك الصنائع العجيبة والفوائد الغريبة (الأمير عبد القادر، 1966 : 65).

لقد أقر الأمير في رسالة أرسلها للأسقف ديبوش أنه لم يولد ليكون محاربا، لكن رهانات الواقع المتعددة ألزمته بحمل السلاح حينما انعدمت فرص الحلول الحكيمة التي تعطي للتداول في البحث عن المخارج أهمية كبيرة.

لقد توصل الأمير بفضل المجاهدة في صعد مختلفة إلى وعي حضاري متعال جعله يعطي حضورا وافرا للعقل أثناء إصدار الأحكام، بل إن عبارته الشهيرة : " يلزم العاقل أن ينظر في القول ولا ينظر إلى قائله، فإن كان القول حقا قبله سواء كان قائله معروفا بالحق أو بالباطل " (الأمير عبد القادر، 1966 : 31)، يمكن أن تكون مدخلا لحوار حضارات من خلال بناء أواصر الثقة والتركيز على مضمون الخطاب ومدى تحققه، بهدف الوصول إلى عولمة إنسانية ترفع من شأن الفرد وتعطيه أحقيته في الكينونة بدل التزمت الأعمى المولد للضغينة والمهدد للأنسنة.

إن خطاب الأمير الإنساني كان أخلاقيا بامتياز، فالأمير لم يتكلم عن الإنسانية بخطابات رنانة وبيانات بليغة وإنما أقر القول بالفعل، بداية من توليه الإمارة التي عرضت عليه عرضا، ووصولا إلى حله لمعضلات عويصة خصوصا ما تعلق بتلك الفتنة التي كان يمكن أن تؤدي إلى قتل وتشريد آلاف المسيحيين.

ويتجلى الخطاب الإنساني في شكله الوهاج من خلال فقه الجهاد الذي استوعب الأمير مقاصده في أنه دفاع عن النفس بطرق أخلاقية، لا ينبغي أن تنفصل ممارسته عن فكر سوي يأخذ على عاتقه تمثل خطابات العقل في مواءمتها مع الخطاب الديني السمح.

وهذا ما يمكن اعتباره نموذجا لتأصيل حقوق الإنسان، كحال معاملة الأسرى. والواقع أن الأمير لم يكن مهادنا في هذه المسألة، لقد كتب إلى أسقف الجزائر مطالبا إياه أن يرسل إلى الأسرى الفرنسيين كاهنا يسليهم ويخفف عنهم مصائب الأسر، وان يكتب ما يريدونه لعيالهم، هذا زيادة على سماحه للأسرى بممارسة شعائرهم الدينية (المرابط جواد، 1966 : 43).

بهذا صار من حق فكر الأمير، من منطلق المواءمة التي أحدثها في مفهوم القوة بين شده للقلم للكتابة التي مست صعدا كثيرة، وحمله للبندقية بغرض تحرير الوطن، أن يكون نموذجا للفكر الواعي الذي يتأسس على استراتيجيات مدروسة، وفي الوقت نفسه يعقد العزم على التجدد حين الاقتضاء، من منطلق تذكير الآخر بأن المسألة لا تتوقف عند حدود القوة العسكرية وإنما المقصدية من وراء الحياة برمتها حرمة الإنسان وضمان حقوقه ليتحقق فعل الكينونة بكثير من المحبة والاقتدار.

سؤال الإنسان : في أمداء الإمكان

الأمير مفكر استثنائي على طريقته، اقتنع بمسلكه، أحب مقصده واستغرق ليقدم واجبه ويبرر وجوده، إنه مثال حي لتلك الإرادة الوهاجة التي لا تسقط إلا مع آخر الأنفاس، والتي كان نتاجها لحظة واقعية تمثلت في دولة جنينية اتسمت بالتنظيم الجيد إداريا وعسكريا، وإرث فكري بالغ الأهمية في حقول معرفية متعددة، في ظل ظرف تاريخي اتسم بالتشرذم والانحطاط.

التركة هنا ذات أبعاد متعددة على صعيد الموقف الحضاري، الذي يمكن استدعاءه في أي لحظة، بل أننا في مسيس الحاجة إليه في حوار الحضارات والأديان (Bouamran Cheick , 2001 : 121)، خصوصا مع افتقار الحوار مع الآخر للندية وكذا شيوع ما يسمى " بالاسلاموفوبيا " نتيجة الدعاية الإعلامية التي وجدت سندا لها من ممارسات منحرفة و خاطئة.

إننا أحوج إلى فكر الأمير بالشكل الذي يعطي الوجاهة في تسيير أمور السلم والحرب على مستوى الموقف والمعرفة مع إمكانية العمل الإستراتيجي لتحقيق مصالح أسمى.

خصوصا وأن الأمير لم يقابل معادلة الأنا والآخر بنكوص وانزواء، وإنما قام في البداية بتوطين أساليب المقاومة فكرا وممارسة، وذلك بتقديم خطاب معرفي يحصن من خلاله مواطنيه و يمدهم بالأمصال التي تساعد في الشحن والاستجابة، وكانت المسألة تأصيلا يدفع المقاوم إلى أن يشعر بالاعتزاز حينما يدافع عن قضية تعايش عمق وجدانه، ويملك لها كل القناعات المؤسسة التي تدفعه للمقاومة المستمرة بكل اندفاع وتحضر، بعيدا عن ذاك الخطاب الغارق في عزلته واغترابه، المحلق فوق معايير الواقع، هذا ما يتضح من جنوحه للسلم في وقت أدرك فيه استراتيجيا التفاوت في إعداد القوة.

لقد ناست حياة الأمير الفكرية بين قطبين تمثل الأول في استيعابه للحالة الصوفية كلحظة شاعرية استمرت منذ ميعة صباه، لتتأجج في المرحلة الثانية من تفكيره التي سعى فيها إلى تقليص مساحة الجراحات والأحزان التي خلفها فراق الوطن ورحيل الأم، من خلال تأملات تجلت نفحاتها في خطاب معرفي يحوز على كثير من الصدق والجمال.

بينما تجلى القطب الثاني في واقع مضن على مختلف الصعد، عانى فيه الأمير مجاهدات الأسر والكيد، وكان لزاما عليه أن يتعامل مع الرهانات التي فرضها عليه الواقع بكثير من الفاعلية والحصافة، هذا ما أعطى الأمير قوة إيمانية أهلته ليكون استراتيجيا بانتقاله من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر المتمثل في جهاد النفس.

إن حل الأمير للمعادلة الصعبة في إحداث المواءمة بين شاعرية الإبداع المتمثلة في الحضور الدائم لمظان التخليق المعرفي حتى في أحلك الظروف من خلال تزكية النفس وإبداع نصوص تهدف في غايتها القصوى إلى تمثل قيم الأنسنة من حق ومنطق وجمال على مستوى الفهم والممارسة.

وفي جانب ثان بين تلك الرهانات التي لا يمكن تجاوزها إلا من خلال تحليق معرفي ينطلق أساسا من فهم هذا الواقع واستيعابه، بغرض تحقيق الفاعلية في القول والفعل، وهذا ما يظهر من خلال منجزات الأمير في كل صنوفها والتي ما كان بامكانها أن تتم لو بقيت رهينة للواقع بمعناه الحرون.

إن هذه المواءمة تشكلت في ضوء البينية بين مجال يدرأ الاستغراق اللامحدود في الخطاب الشاعري، ومجال يفهم الواقع ثم يعمد إلى التعامل معه بالشكل الذي لا يرهن الممارسات الفعالة التي أوجدت عند الأمير القابلية للتحكم في إدارة آليات القول والفعل، وبالتالي إبداع خطاب حداثي تغلب عليه السمة الأخلاقية التي تأخذ على عاتقها تطوير أداءات الإنسان على مستوى الظاهر والباطن، بالشكل الذي يضمن حقوقه ويصون كرامته.

لماعة أخيرة : الإنسانية عند الأمير وأسئلة الراهن

لقد طلب الأمير من المسلمين والمسيحيين الإصغاء إليه، والحال أن نماذج الحوار التي قام بها، وإنسانيته التي طالما عبر عنها على مستوى الموقف والكتابة، تقتضي استدعاء فكره بهدف درء الكثير من التطاحنات المفتعلة.

إن فكر الأمير يذكرنا في كل مرة بمبادئ حقوق الإنسان كمجال للفهم والتطبيق، من زاوية السعي لإبقاء قيم التسامح والمحبة بين أفراد البشر، وحينما سئل الأمير عن الدافع الذي سعى من خلاله إلى درء الفتنة بالحفاظ على حياة المسيحيين في دمشق تحدث عن عفوية تصرفه التي ترتبط أساسا بأخلاقه كمسلم أولا ، و ثانيا لمقتضيات حقوق الإنسان .

لقد عمد الأمير إلى بناء الإنسان من الداخل بعيدا عن تلك البهرجة والطلائية التي أبانت عن نسبيتها الكبيرة، حينما اقتنع بأن المعركة المصيرية تتمحور حول الجهاد الأكبر الممثل في تصفية الخاطر ومراقبة السلوك حتى يتحكم الإنسان في نفسه ليحقق تلك الفاعلية في الأفهام والمواقف، هذا ما جعل من الأمير شخصية عالمية كرست لخطاب معرفي معمق للتجربة الإنسانية.

المصادر و المراجع

أ – بالعربية:

1- الأمير عبد القادر الجزائري، (1966) **ذكرى العاقل وتنبيه الغافل،** تحقيق ممدوح حقي، مكتبة الخانجي، دار اليقظة العربية، بيروت، دط.

2- الأمير عبد القادر الجزائري، (دت) **المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد،** منشورات دار الحياة، بيروت، دط.

3- الأمير عبد القادر الجزائري، (2005) **المواقف ؛ في بعض الإشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف،** تحقيق عبد الباقي مفتاح، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة ن الجزائر، ط 1.

4- الأمير عبد القادر الجزائري، (1968) **وشاح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب،** كتابة : قدور بن رويلة، تقديم وتحقيق : محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

5- الأميرة بديعة الحسني الجزائري، (2000) **فكر الأمير عبد القادر حقائق ووثائق،** دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1.

6- السيد فؤاد صالح ، (1985) **الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا،** المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ط.

7- المرابط جواد ، (1966) **التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري،** دار اليقظة العربية، بيروت، د ط.

8- عشراتي سليمان، (2002) **الأمير عبد القادر المفكر ؛ مساجلات في قضايا اللغة والمعرفة وفقه الخطاب القرآني،** دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر.

ب – بالفرنسية:

9- Bouamrane Cheick (2001), **L'émir Abdelkader résistant et Humaniste,** édition Hamouda, Alger.

10- Hani Abdelkader(2004), **Correspondances de l'émir Abdelkader (1833-1883)** Edition Dar el Gharb.

11- Sahli M.CH(1984), **Abdelkader le Chevalier de la foi,** Enap , Alger.

12- Yacine Kateb(1983), **Abdelkader et l'indépendance Algérienne,** Société National d'édition et de diffusion, Alger.

ج – بالإنجليزية:

13- Nicholson. R. A (1921), **Studies in Islamic Mysticism,** Cambridge University Press, first published.

ليبنتز وسؤال ميتافيزيقا العالم

مونيس بخضرة،
جامعة تلمسان.

في مطلع مقاله ما بعد الطبيعة، يقول ليبنتز: "إن فيزياءنا لم تعد فيزياء ديكارتية، إنها أكثر ديكارتية من فيزياء ديكارت، إنها أكثر من أي وقت مضى". و يقول أيضا " إنني تعودت أن أصف فلسفة ديكارت بأنها غرفة انتظار الحقيقة و أنه من الصعب أن نتابع التقدم بمعزل عنها، لكننا نحرم أنفسنا الحقيقة إذا توقفنا عند هذا الحد". (ليبنتز، ج. 2004 :14)

من هذا التيار الكبير والفلسفة في قمة ازدهارها، انطلق ليبنتز مهتما بالمسائل العلمية في وقت مبكر من حياته. ففي سن الخامسة عشرة من عمره، بدأ يولي أهمية كبيرة للآراء العلمية لكبار العلماء المحدثين، من أمثال ليوناردو ديفنشي وبيكون وغاليلي وديكارت.

هذا الأخير ظهرت تأثيراته على فلسفة ليبنتز بكل وضوح، خاصة في جانبها الميتافيزيقي، وبالتحديد ما يتعلق بمسألة الوجود الإلهي والأدلة الدالة على وجوده، وهذا برغم محاولات المتعددة التي أظهرها ليبنتز، في التحرر من فلسفة ديكارت التي تبيّنت، في إنتقاداته المتزاحمة للكثير من المواضيع التي خاضها ديكارت في فلسفته، أهمها أخطاء تقديرات فيزياء ديكارت، على الصعيد العلمي الصرف، بالإضافة إلى تقويمه للأخطاء الكثيرة التي وقع فيها الديكارتيون في مسائل ميتافيزيقاهم، في هذا الشأن يقول ليبنتز: "ومن المناسب أن نلاحظ أن الاستعمال السيئ للأفكار، يؤدي إلى الوقوع في أخطاء كثيرة، ذلك أننا عندما نعقل شيئا ما، فإننا نعتقد أن لدينا فكرة عن ذلك الشيء. وذلك هو الأساس الذي بنى عليه بعض الفلاسفة القدماء والمحدثين الدليل على وجود الله، وهو دليل يشوبه النقص إلى حد كبير. فهم يقولون يجب أن تكون لدي فكرة عن الله، أو عن كائن كامل لأنني أفكر فيه، ولا يمكن التفكير من دون أفكار.بيد أن فكرة ذلك الكائن الكامل تتضمن سائر الكمالات، والوجود هو واحد من تلك الكمالات، وبالتالي فالله موجود.

لكن بما أننا نفكر أحيانا في أوهام مستحيلة الحدوث، كأن نفكر مثلا في الدرجة القصوى للسرعة، أو في أعظم الأعداد، أو في التقاء المحارية بقاعدتها أو بأساسها، فإن ذلك الاستدلال غير كاف" (ليبنتز، ج. 2004 :44). ولم يتوقف عند هذا الحد، بل حاول أن ينتقد أعمالهم في شتى المواضيع الأخرى بما حققه من اكتشافات علمية جديدة، حاول أن يثبت بها هفواتهم، والذي ساعده في ذلك ذكاءه الحاد في الإحاطة بمبادئ العلوم المختلفة.

وكما هو معروف من أن عصر ليبنتز، كان قد شهد نزعات علمية جعلت منه يقف عند كل ما تم اكتشافه فيها، خاصة منها الفيزيائية والميكانيكية، معتمدا في ذلك على الرياضيات التي نبغ فيها متأثرا بأستاذه إهرارد فيغل، لما يمتاز به هذا العلم من صرامة ويقين قل نظيرهما في العلوم الأخرى.

هي روح جديدة، بدأت تسري في عقول العصر الحديث، روح جعلت من ليبنتز أحد أبناء هذا العصر ينظر إلى الفلسفة نظرة رياضية، على أن مواضيعها تحكمها علاقات رياضية دقيقة، الأمر الذي جعله يفسر العالم تفسيرا آليا، معتقدا أن ظواهره

الطبيعية لا يمكن دراستها وفهمها إلا عن طريق فهم عللها المادية، وفهم أشكالها المختلفة كالحركة والشكل والوزن.(Boutroux, B. 1956: 05)

هذا الاعتقاد، جعله يتطابق مع المفهوم الديكارتي للعالم المادي، دون أن يمنعه من أن يحدث انقلاب علمي على فيزياء ديكارت وعلى نزعته الميكانيكية الشهيرة، وفي هذا الشأن يقول ليبنتز: " ولهذا السبب وغيره، أحكم بأنه لا سبيل إلى اعتبار الأجسام جواهر، إن لم يكن فيها سوى الإمتداد"، قاصدا من ذلك عدم اعتبار خاصية الامتداد بمفردها كافية في تشكل جواهر الأجسام المادية، كون أن مفاهيم الامتداد تنطوي على أشياء خيالية، ولا يمكنها أن تشكل جوهر الأجسام بمعناها الميتافيزيقي كما ذهب إليه أفلاطون سابقا، وفي هذا السياق يقول: "بيد أنني أعتقد، لكي نستعيد الخيط الهادي في تأملاتنا، أن من سيتأمل طبيعة الجوهر، سيجد أن طبيعة الجسم، لا تكمن كلها في مجرد الامتداد".(ليبنتز، ج. 2004 :107).

وهنا تبدو إشارة واضحة إلى ديكارت وأتباعه، على أن مفهوم الامتداد الذي هو مفهوم هندسي محض، لا يخلو- بدوره- من الأشياء الخيالية، ورغم أن ليبنتز لم يوضح طبيعة تلك الأشياء، إلا أنه يغالي في دحض فكرة الامتداد على النحو التالي:

أولا : لأن الامتداد لا يكفي لتعليل السكون، أو مقاومة الحركة، اللذين هما من خواص الأجسام.

ثانيا :لأن الامتداد لا يمكن أن يكون جوهر، نظرا لخضوع هذا المفهوم للتجزئة، مما يدل أنه مفهوم قائم على ذاته أو على غيره.

وبهذه الصياغات التي وردت في مذهبه علم الطبيعة، أراد أن يصحح النظرية الديكارتية المتعلقة ببقاء كمية الحركة، صياغات افتتح بها ليبنتز مرحلة نظرية الجوهر الفرد، التي كانت بمثابة قاعدة لنسقه الفلسفي، جمع فيه بين العلم والميتافيزيقا، وبين الشكل الخارجي والقوة الروحية الداخلية، التي يتشكل منها العالم.

فاكتشاف أبعاد المادة الثلاثة - طول وعرض وعمق- كان في نظر ليبنتز ضرورة من ضروريات الثورة العلمية، التي بدأت تحدث داخل العلم ذاته، والتي أيضا بدأت تغير النظريات التقليدية للعالم. معتبرا أن عناصر الأجسام المادية المشكلة للعالم الطبيعي، هي في الأساس أشكال هندسية التي تنبأ بها ديكارت قبله، من دون أن يتأثر بما توصل إليه كبار العلماء الذين سبقوه ،كليوناردو ديفنشي وغاليلي. بل اهتدى إلى حقائق الهندسة المادية من ملاحظاته الشهيرة لقطعة شمع العسل ومدى تغير جزئياتها المادية، المتأثرة بالعوامل الخارجية من حرارة وبرودة وغيرهما. الأمر الذي جعل ليبنتز يؤمن بأن معرفة قوانين الطبيعة، لا تتاح بدقة إلا عن طريق توظيف لغة الرياضيات.

وما دامت الطبيعة في نظر ليبنتز، تظهر لنا في بساطة فلأنها تسلك دائما أيسر المسالك لتحقيق غاياتها ولتكمل بنائها، جعلت منه يستنتج أن العالم يتجه إلى ما هو أفضل وأكمل، عندها لا يصبح ثمة مجال عن خواص خفية للمادة، وحتى ما يتعلق بالصور الجوهرانية للمادة الطبيعية.

لقد مثّل هذا التصور الجديد لمفهوم المادة، نقلة نوعية في تاريخ العلم، مقارنة لما قدمه سلفه في هذا الشأن، وعلى الخصوص رينه ديكارت. ويكمن ذلك التصور في إضفاء أهمية المعرفة الرياضية بشقيها(التحليل و الهندسة).

بيد أن مفهوم الامتداد الهندسي، الذي كان في صلب نظرية ديكارت حول العالم، كان في نظر ليبنتز غير كاف في الإحاطة بجوهر الأجسام رغم بساطته، بل لا بد

من أن نبحث عن عنصر آخر يكون أكثر ارتباطا بطبيعة المادة، قد أهملته فيزياء ديكارت قبله، والذي حدده في عنصر القوة.

يقول ليبنتز: "بيد أن هذه القوة هي شيء مختلف عن الحجم و الشكل و الحركة، ومن ثم نستطيع أن نحكم بأن كل ما هو متخيل في الجسم لا يكمن في مجرد الامتداد و تحولاته، كما كان يعتقد فلاسفتنا المحدثون". (ليبنتز، ج. 2004 :123).

ذلك هو الإقرار الضمني من جانب ليبنتز باشتراكه في الإرث الغاليلي – الديكارتي- وما عرفه من قصور معرفي، جعله يبحث عن خواص خفية في المادة، التي أدت به إلى الاقتناع بأن هناك حقائق ميتافيزيقية أكثر منها هندسية، تتحكم في عناصر الطبيعة، يقول ليبنتز: " لو كانت القوانين الطبيعية تتعلق بالهندسة وحدها، دون ما بعد الطبيعة، لكانت الظواهر على غير ما هي عليه ... بل إنني وجدت أنه يمكن البرهنة على العديد من حوادث الطبيعة بشكل مزدوج: باعتبار العلة الفاعلة من جهة، و باعتبار العلة الغائية من جهة أخرى، مع اللجوء على سبيل المثال، إلى القرار الإلهي، القاضي بأن يفعل فعله بأيسر الطرق، و أدقها كما بينت ذلك في مكان آخر، معللا قوانين انعكاس الضوء وانكساره".(ليبنتز، ج. 2004 133)، والتي تتعلق ببعض الصور والطبائع التي لا تتجزأ باعتبارها عللا للظواهر الطبيعية أكثر من تعلقها بالكتلة المادية أو الامتداد (Boutroux, B. 1956: 42)

إن هذه الحقيقة التي توصل إليها ليبنتز، جعلته يؤمن بعجز الرياضيات على كشف حقيقة العالم، وعن تفسير طبيعة المادة وعن أسباب حركتها و عللها الأولى، و التي جعلت منه في نفس الوقت يبحث عنها في دروب الميتافيزيقا.

أما عجز الميكانيكا على تفسير طبيعة المادة، قد أرجعه ليبنتز إلى اقتصارها على تفسير شكل المادة من الخارج دون تمكنها من الغوص في طبيعتها الداخلية.

في هذا الشأن يقول ليبنتز: " وهكذا لم يعد العالم آلة، كما كان يريده ديكارت و هوبز، بل إن كل شيئ فيه أصبح قوة وحياة وروحا وفكرا ورغبة، إن الآلة هي ما نراه، لكننا لا نرى سوى ظاهر الأشياء". (ليبنتز، ج. 2004 :124).

وإذا كانت إبستومولوجيا البداهة الديكارتية، تقتضي أن ننظر إلى العالم باعتباره واحدا ومنسجما، توجد الحياة والحركة في كل جزء منه، وإلى الطبيعة باعتبارها بناءا رياضيا وميكانيكيا فحسب. سيفسر فعلا القول بوجود نوع من الثبات والاطراد في الطبيعة، وفي نظر ليبنز، أن إصرار ديكارت على هذا الخطأ هو الذي قاده إلى وهم وحدة الطبيعة، الذي أعماه عن مشاهدة ثرائها وتنوعها، لأن ميدان الهندسة والميكانيكا لا يتجاوز حدود الظواهر الطبيعية الجزئية، والتي لم يفلح ديكارت على تفسيرها تفسيرا ملائما وكاملا، نظرا لاستبعاده لمفهوم القوة من فيزيائه، الذي هو بالفعل أقرب إلى ماهية الأجسام وأكثر واقعية من مفهوم الحركة الذي تثبّت به ديكارت. ويرى ليبنتز، أن ملاحظة الحوادث اليومية تؤدي إلى إقرار بوجود نوع من النظام والاطراد في الطبيعة، إلا أن القوانين العامة التي تحكم الكون تستعصي على فهم البشر لها بسهولة، وقد توحي للبعض إلى أن الصدفة والفوضى يحكمان نظام الكون، وهذا الوهم في نظر ليبنتز، لم يسلم منه حتى بعض الفلاسفة الديكارتيين وعلى رأسهم مالبرانش.

فالثراء والتنوع الذي يميز الطبيعة، يحطم النظرة الأحادية للعالم، وهذا التنوع الذي يحكم العالم يظهر في تنوع الكائنات والصور والقوانين التي أنكرها الديكارتيون ووجودها المتنوع، وهو ما كشف عن هشاشة مزاعم العلم الديكارتي، الذي لم يكن كما أراد صاحبه أن يقوم على أرض صلبة لا رخوة.

إن الامتداد الهندسي الذي يحكم الطبيعة ، لا يخلو بدوره من شيء ميتافيزيقي الذي جعله يؤمن بتعدد الاعتبارات التي تمنع الامتداد، من أن يشكل بمفرده جوهر الأجسام و هي على التوالي:

لقد اعتبر ليبنتز أن الامتداد غير قادر على تفسير ظاهرة السكون أو مقاومة الحركة اللذين هما من خواص المادة والقوة كما رأينا سابقا.

إن الامتداد، لا يمكن أن يكون في كل الأحوال جوهرا كما اعتقد ديكارت، لأن الامتداد ليس بفكرة متميزة، بل فكرة قابلة إلى أن تنحل إلى أجزاء منفصلة التي تمنعه أن يكون جوهرا، أو عناصر أولية نستطيع من خلالها معرفة ما إذا كانت مكتفية بذاتها أم لا . فخواص الجوهر الذي أتى به ليبنتز يمتاز بالفعل، وهو ما يتطلب حضور عنصر القوة الفيزيائية فيه.

إن دراسة الظواهر الفيزيائية، تؤدي إلى الإقرار بوجود القوة باعتبارها عنصرا محايثا للمادة، وهذا يعني أن الذي يتم الاحتفاظ به في الوجود هو عنصر القوة وليس كمية الحركة كما يزعم الديكارتيون.

وقد عزا ليبنتز خطأ القانون الديكارتي الشهير، القائل أن الله يحفظ دائما كمية الحركة نفسها في العالم، إلى اعتقادهم، أن ما يقال على الحركة أو السرعة المضاعفة بمقدار الجسم المتحرك، يقال كذلك على القوة المحركة، يقول ليبنتز: " إذا كان لدينا جسمان متساويان تماما و متماثلان وسرعتهما واحدة، لكنها مكتسبة في أحدهما بفعل اصطدام تعرض له، وفي الآخر بفعل السقوط لزمن محدد، فهل نقول إن قوتيهما متساويتان، إن من يقول ذلك هو كمن يقول أن رجلا أصبح أكثر غنى بالمال، بمجرد أنه أنفق وقتا أطول لتحصيله".(ليبنتز، ج. 2004 :119).

وهنا يعلل ليبنتز سبب استبداله للقانون القائل بكمية الحركة بقانون بقاء كمية القوة، على النحو الآتي:

1- لأن قانون بقاء كمية القوة أكثر انسجاما مع ما يقتضيه العقل، وهذا لا يعني أن قانون ليبنتز ضروري من الناحية الرياضية كمّا، وأن نقيضه خلف، بل لأنه يحقق الانسجام مع الحكمة الإلهية، القاضية بضرورة الحفاظ على نظام العالم واستقراره، لأنه يحافظ على العلاقة القائمة بين العلة والمعلول.

2- لأن القانون الديكارتي لا يتسم بالواقعية. فعندما نتأمل ظواهر الطبيعة نجد أن التجربة فيها تثبت استحالة الحركة الأزلية. وإذا كان القانون الديكارتي يعبر عن كمية الحركة بحاصل السرعة مضاعفة بمقدار الجسم المتحرك(mv)، فإن قانون ليبنتز هو على العكس، إذ يعبر عن القوة من خلال المفعول الذي بمقدورها أن تحدثه، من حيث أن مفعولها المتوقع هو عبارة عن صعود الجسم إلى ارتفاع معين، و أن الارتفاع يتناسب مع مربع السرعة وفقا لقانون(mv2) ، وهذا يعني أن القوة تقاس بمقدار مفعولها الذي ينتج عنها.

وليبنتز لم يتوقف عند هذا الحد، بل استمر فيه مستنتجا من قانون بقاء القوة، قانونا آخر هو قانون كمية الارتقاء la conservation de la quantité de progrès على افتراض، أن القوة ثابتة في الحركة المطلقة، ثابتة كذلك في الحركة النسبية.

إن عدم استقرار الحسابات الرياضية والميكانيكية على كشف أصل المادة، هو ما دعا ليبنتز إلى نحت مفهوم جديد أكثر ميتافيزيقيا وهو الجوهر الفرد أو المونادة، التي

هي بمثابة الواقع الأصلي، أو العنصر المؤسس لما نسميه العالم، بكل ما تحمله هذه التسمية من معنى.

زيادة على هذا التباين حول طبيعة الأجسام، هناك أيضا تباين آخر حدد العلاقة بينهما بشكل واضح، وبالضبط حول مسألة الخلق الإلهي: فهل الله خلق العالم و الأشياء بعدما فكر في إمكانية وجودها، أم أن كل ما يخطر ببال الله يصبح واقعا، بحيث لا يجوز بين ملكة فهمه و إرادته؟، وكيف يمكن أن نتصور حرية الله؟. وهل بوسع الإنسان استيعاب قرارات الله أم أن عقله يبقى من طيعة مغايرة لطبيعة عقل الله وحكمته؟.

لقد أعطى ديكارت تصوره حول القدرة الإلهية، من الصعوبة بمكان تصورها بعكس ما اعتقده ليبنتز، فديكارت رأى في استحالة أن يتصور الإنسان الطبيعة الحقّة لله انطلاقا من عالم المخلوقات، بسبب عجز ملكة الفهم البشري المتناهية عن ذلك، لذلك يبقى عاجزا عن فهم أسباب الخلق، فقط يكفيه معرفة أن الله حر في خلقه، وهو على كل شيء قدير. فما هو في متناول الفهم البشري هو الممكنات فقط، والمتمثلة في ما خلقه الله من عوالم، ومن هذا الموقع يرد ليبنتز على هذا الزعم قائلا " حين يريد الله خلق شيء ما، فليس بوسعه أن يخلق ذلك الشيء بمفرده من دون أن تكون له حرية اختيار".(ليبنتز، ج. 2006 :61)، فالتنوع ضروري، إذا لوجود الأشياء في الكون، كما أنه ضروري كي يمارس الله حريته وتتوافر له إمكانية الاختيار بين أوضاع مختلفة.

إذا، كيف يفسر ليبنتز مسألة الخلق؟،يقول: قبل أن توجد الأشياء في هذا العالم بالفعل، فإنها وجدت بما هي ممكنات ضمن اللامتناهيات التي تزخر بها ملكة فهم الله. فالله خلق مخلوقاته جملة هذه الممكانات، والممكن هو فكرة في بعدها الإطلاقي، ولله فكرة عما يمكنه أن يخلق كما أن له فكرة عما لن يخلقه.

ثمّة فروقات يصنفها ليبنتز بين الممكنات المحضة وممكنات الواقع، فممكنات الواقع لا تحدث إلا ما تحمله من خير الذي تتضمنه، وهي الممكنات التي وصلت إلى درجة التحقق الفعلي. أما الجواهر و الحقائق الأزلية، فهي كلها متماكنة بحسب ليبنتز، بما أنها تتضمن إمكانيات التحقق.

ليبنتز في اتصاله مع الديكارتيين لم يتوقف عند هذا الحد، بل ذهب إلى النظر في مصدر أصول ميتافزيقا العالم، وكل مل يدخل في تركيب الفيزياء الطبيعية، بعدما رفض صراحة الفصل الذي أقره ديكارت بين مبادئ الميتافيزيقا التي يتمكن منها العقل، وحقائق اللاهوت التي تنتجها العقيدة، لأن الفصل بين حقائق هي فوق العقل و أخرى في متناوله، يؤدي حتما إلى اللإيمانية والظنون(ليبنتز، ج. 2006 :69)، هي علاقة قد فصلها ليبنتز في مقالة في الميتافيزيقا، بغية بيان مسألة الترابط العضوي بين القضايا الفيزيائية ومسائل الميتافيزيقا واللاهوت، التي انتهت إلى عدم قدرة الفصل بين تصوراتنا عن الله، وعن تلك التي نحصلها عن العلم الفيزيائي والرياضي، كما تبطل معارضة العقل للعقيدة، لأنها غير ممكنة.

لذلك يندرج نقد ليبنتز لأفكار ديكارت المتعلقة بالألوهية ، وعلى خصوص لوضعه جوهرين مختلفين، جوهر مادي وجوهر روحي غير قابلين على جمعهما في صناعة العالم على حد تعبير سبينوزا. علما أن جوهر هو كل ما هو متقوّم بذاته.

إن تفسير العالم في العصر الحديث، غدى من أولويات الفيزياء والرياضيات، التي تصفه على أساس التجريد الرياضي المعروف، بما أنه يتميز باللانهائية والانفتاح، الذي لا

زال العلم يتقف أثاره إلى حد اللحظة، وقد لعب فيزيائيو العصر الدور الهام في هذا التوجه العلمي العام.

هؤلاء يذكرهم ليبنتز بأسمائهم، ويثني على اكتشفتاهم الفريدة قائلا "لا يسعنا إلا أن نثني على هؤلاء الأعلام في تفسيرهم الظواهر تفسيرا ميكانيكيا خاصا بالطبيعة، وإن في معارضة هذا التفسير لعيبا شبيها بذلك الذي ينفي ثقل الهواء، وعدة اكتشافات أخرى حققها زماننا. ولكن لن نتحمل أن يعمد محدثونا سعيا منهم إلى تجميل الفيزياء، إلى تحطيم الميتافيزيقا وأن يقبلوا الأخلاق واللاهوت، وهو أمر يبدو أن بعض أرائهم تؤدي إليها.

ذلك أننا عندما نقول إن حقائق الهندسة والأخلاق الأزليتين، وتبعا لذلك قواعد العدل والخير والجمال، هي نتائج لاختيار حر أو اعتباطي لإرادة الله، فإننا نرفع بذلك عن حكمته وعدله بل ملكة فهمه وإرادته، ولا نبقي إلا على قدرة مفرطة يصدر عنها كل شيء، الأجدر بها أن تدعى طبيعة من أن تدعى إلها" (ليبنتز، ج. 2006 :74).

تبين مقالة في الميتافيزيقا، أن الاعتبارات التي نكونها عن الله لا يمكن فصلها، بأي جهة من الجهات، عن الاعتبارات التي نطورها في مجال العلم الرياضي والفيزيائي، لهذا قد تضمن نص هذه المقالة، نقد ليبنتز لمجمل فكر ديكارت، وعلى وجه الخصوص لأرائه الفيزيائية، ككمية الحركة وطبيعة الامتداد الفيزيائية، وعلاقة الجوهر المادي بالجوهر الروحي.

وخلاصة القول، أن انطلاقة ليبنتز في فيزيائه ليس إلا عمل صادق على رفع الأخطاء المتراكمة في فيزياء سابقيه، خاصة منها التي وضعها ديكارت، لمدى خطورة تبعاتها اللاهوتية والميتافيزيقية، فلا غروة أن يوضح ليبنتز، أن التفسير الميكانيكي الذي قال به الديكارتيون مناقض لدلالة الخلق والخليقة.

المصادر والمراجع:

1 - ليبنتز، جورج فيلهالم. (2004). مقال في ما بعد الطبيعة، ترجمة البكاي ولد عبد المالك، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة.

2 - ليبنتز، جورج فيلهالم. (2006). مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة الطاهر بن قيزة، ط1. المنظمة العربية للترجمة بيروت.

3. Boutroux, Emile. (1956). la Monadologie, Librairie Delagrave, Paris, 1956.

البعد الديني في فلسفة الأخلاق عند بسكال "قراءة في كتاب الأفكار"

نجاة بلحمام
جامعة وهران

مدخل:

يعد "بسكال" من الأوائل الذين أثاروا مشكلة الإنسان في مشكلات وجوده ومصيره، فقد أشار كتابة الخواطر إلى جملة من المشاعر الوجودية التي كان يحسها، وهي ذات المشاعر التي أحس بها الوجوديون المعاصرون بعده كمسألة بطلان المصير الإنساني التي عبر عنها بسكال بالقياس إلى الطبيعة، بعبارة عدم تناسب الإنسان Disproportion ومعناه أنه إذا كان التناسب يظهر في الطبيعة بسبب حتمية العلاقات الطبيعية، فإن الإنسان لا يخضع له علاقاته، ومن ثم يوصف بعدم التناسب، الذي نتج عن هذه الضآلة التي يعاني منها، وكذلك بعبارات التبرم (السخط) La Nausée التي كانت تقابلها كلمة الملل L'Ennui وذلك بالمعنى الوارد في القرن السابع عشر في فكرة ضرورة الاختيار obligation de choix التي كان يقابلها في مصطلح القرن السابع عشر ضرورة الاشتراك obligation de participation، وعليه يظهر في المذهب الفلسفي لبسكال بذور الوجودية المؤمنة المعاصرة وذلك عندما يتساءل بسكال عن كيفية وصول الإنسان إلى الله عندما يفكر في حاله ويتأمل في وجوده الفعلي.

إن كتابات بسكال الفلسفية تكشف عن إحساس الخوف والحيرة والتشاؤم والقلق، وهذه المشاعر تعبر عن الفكرة الوجودي الذي صاحب رؤيته الفسلفية فجعل طابعها التشاؤم والخوف والشقاء، ودفع به إلى دعوة الإنسان إلى تخطي وجوده المحدودة، والبحث عن اللامتناهي الذي يتمناه ويأمل فيه.

ففي بداية الخواطر، تظهر صفحات متشائمة تنطوي على نداء البطولة، نداء إلى الله الذي يشقي الإنسان ويتعذب، ويتألم في البعد عنه، ولا يتخلص من عذابه إلى بالعودة إليه، أين يتحرر من خوفه وقلقه. وللوقوف على واقع الإنسان الأخلاقي، لا بد من الرجوع إلى مسألة وجود الإنسان عند بسكال وكيف تبلورت رؤيته التحليلية لواقعة المعذب ومعاناته وسبيل الخروج من هذا المأزق الوجودي عن طريق العودة إلى الدّين.

الإنسان عند بسكال:

يعد موضوع وجود الإنسان من الموضوعات الهامة في فلسفة بسكال هذا ما يظهر واضحا في "الخواطر" التي أشار فيها لحياة الإنسان ووجوده وفكرة وآلامه وآماله وطريق الخلاص.

وموضوع الإنسان عند بسكال يختلف في دراسته عند "ديكارت"، فبسكال تجاوز نطاق الميتافيزيقا العالية التي اهتمت بمعرفة طبيعة الذات الإنسانية وماهيتها، إذ ليس مهما عند باسكال أن نسأل عن طبيعة ذات الإنسان وعن ماهيتها، بل المهم أن نحس حالته ونبحث في وجوده المعاش(يظهر هنا جذور

النزعة الوجودية عند بسكال التي أغفلت طبيعة ذات الإنسان وماهيتها كما جاء عند الفلاسفة الماهويين، وجهت إهتمامها إلى حالة الوجود المعاشة، فدرست الإنسان كحالة أو وجود مشخص على عكس دراسته عند ديكارت.).

وعليه يتجاوز بسكال البحث في ماهية النفس L'Essence de l'Âme كما وردت عند ديكارت، ويبحث في مسألة وجودها، فالإنسان في نظر بسكال يحيا في نزعة دائمة ورغبة مستمرة تصبح عمياء Aveugle إذا لم يعرف أن الإنسان هو مصدرها الأول وأن الله هو الغاية من وراءها، ومن تم يصبح الإنسان في نظر بسكال كائن ينشد السعادة التي لا يجدي البحث عنها، فهي مفتقدة بمعناها الكامل في الوجود، فإن الصحة تحتمل الاعتلال، والجاه والمال معرضان للزوال، والأصدقاء على طريق الفراق.

بهذا ينبغي على الإنسان أن يسعى للفوز بحياة أخرى سعيدة بعد الموت وهذا ما يفهم من محاولة سعيه واندفاعه ورغباته المتصلة. وعليه على الفلسفة محاولة البحث عن إجابتين السؤال الأهم الرئيسي وهو كيف يمكن أن نحقق غايتها وكيف نبلغ الحياة الأبدية؟

إن سؤال بسكال هذا لا يقلل من شأن الفلسفة، هذه الأخيرة في منهجها العام هي البحث في الوجود الإنساني وفي الغاية منه وفي الوجود الإلهي والصفات الإلهية، وهي في تصوره لم تتجاوز البحث عن الغاية من الحياة، و للسعي إلى السعادة الكلية، وذلك السعي الذي يقوم به الإنسان بكامل نزعاته الجسمانية ودوافعية الروحية، ورغباته الفكرية وبكامل إرادته، بشعوره وقلبه، بعقله ومعرفته، وبفلسفته (.Pascal, B. 1943: 150).

وموضوع الإنسان كان مدار تفكير الكثير من الفلاسفة والعلماء في القرن السابع عشر ومن بينهم ديكارت- مؤسس الفلسفة الحديثة – الذي اهتم بدراسة الإنسان باعتباره روحا، منتقلا في دراسته من وجود الله الذي يجد فيه حلول مشكلاته الفلسفية. غير أن دراسته للإنسان كانت دراسة تفصله عن شرائط الوجود، وقد جعل ديكارت الألوهية في قمة نسقه الاستنباطي، لجأ إليها في حل جميع المسائل الميتافيزيقية، غير أن بسكال كان أكثر تركيزا على الجانب الإنساني منه، ويؤكد هذا القول ما أشار إليه ديكارت في نص له من "المقال في المنهج" بقوله "إنني لا أشتغل بالميتافيزيقا إلا ساعات معدودة أثناء حياتي، وأشتغل بالعلوم الرياضية ساعات قليلة يوميا، غير أني أنشغل طوال الوقت بالمسائل العملية والتطبيقية". ويقول أيضا: "إنا لا نريد فلسفة نظرية بل فلسفة عملية تجعلنا سادة على الطبيعة ومسخرين لها". (عبد المنعم، ع. 2000: 221.).

وقد أدرك بسكال هذا الموقف الديكارتي من الإنساني، ويقول في مواجهته: "إن ديكارت قد رجع إلى الله لكي يسمح له بتحريك العالم، ثم بعد ذلك ترك المسائل المتعلقة به". (عبد المنعم، ع. 2000: 221.)

وعليه فمفهوم الله عند ديكارت يختلف عن مفهوم الله عند بسكال الذي اعتبره ملجئا للإنسان وخلاصا من عذابه وآلامه.

هذا الإنسان في نظر بسكال يتحرك حركتين متضادتين: أحدهما أرضية تتجه نحو الأسفل، أي في اتجاه الحياة الحيوانية، وهي مصدر شقاؤه، أمّا الثانية فهي تتجه به إلى الأعلى أي مستوى متسام، نحو الله.

وتصوير بسكال حركتي الإنسان المتجه إلى الأسفل المتجه إلى الأعلى الغرض منه إقناع الملحدين بالعودة إلى الله.

وعليه فموضوع الإنسان عنده بسكال هو موضوع الفلسفة عنده، من خلال صلته بالعالم، شعوره بالعذاب والقلق والإحباط حينما يتجه بشهواته وحينما يسموا بروحه فيشعر بالسعادة الرضا.

والحديث عن حركتي الإنسان (الأرضية أو السفلى وللعلوية) عن بسكال الغرض منه أيضا إعادة التوازن إلى هاتين الحركتين المتضادتين في الإنسان، وهو يعرض لتناقضات الإنسان في نقاط ثلاث هي:

العقل في مواجهة الكون اللامتناهي.

قصور العقل.

ضعف الإنسان.

يصور بسكال ضآلة الإنسان في مؤلفه الرئيسي "الخواطر" فيشبهه بعود أو قصبة مفكرة، يقول عنه: "الإنسان ما هو إلا عود وأضعف عود Un Rousseau في الطبيعة غير أنه عود مفكر، وليس من الضروري أن يجمع الكون كله لسحقه فقد تكفي لقتله نقطة بخار، أو قطرة ماء، وحتى إذا سحقه العالم فهو مع ذلك أنبل منه، لأنه يعرف حتما أنه سيموت كما يعرف ما يتميز به العالم عليه في حين أن العالم لا يدري عنه شيئا، ومن ثم كان الفكر وحده هو مصدر بكرامة الإنسان ومقياس نهضة وليس المكان، أو الزمان (الفضاء الديمومة) اللّذان لا نستطيع حيالهما شيء فلنبذل قصارى جهدنا في مداومة التفكير، فهذا هو المبدأ الأساسي للأخلاق".(Pascal,B. 1943: 194)

فعقل الإنسان عند بسكال يأخذ أهميته في النظر إلى الكون اللامتناهي، إن يذهب في إحدى خواطره إلى القول: "بأن الإنسان ينساق مع الاضطراب العام فيتناسى ذاته، ويحس عدم جدوى الحياة. وبرغم حقارة هذا الموقف إلا أنه يعد من أحكم المواقف إذا اعتبرناه حال الإنسان في حياته، لكننا لو تصورنا الإنسان مجرد عود، أو عود مفكر يحتويه العالم الطبيعي ويبتلعه كالنقطة تماما، فيجب أن نتذكر أنه بفكره إنما يحتوي العالم كلّه".(Pascal,B. 1943: 195)

ورغم ضعف الإنسان فإن الفكر المنظم هو كرامته degnité التي يحصي بها أبعاد الكون، يقول بسكال: "يجب أن أبحث عن كرامتي أنا - العود المفكر- ليس في الفضاء، ولكن في تنظيم فكري فإني لن أستفيد شيئا ولن أتميز بشيء آخر عندما أملك الأرض لأن الكون يحتويني ويستوعبني لنقطة لكني عن طريق الفكر أحتويه".(Pascal, B.1943:195)

فبساطة الإنسان بالنسبة للكون اللا متناهي تعد أعظم من هذه اللانهائية العظيمة لهذا الكون، من حيث أنه يمكنه إستيعابها وتمثلها عقليا وذلك في كل لحظة من لحظات التفكير المنظم.

ولكن شساعة الكون تجعل الخيال الإنساني عاجز عن تصوير الواقع الطبيعي للكون، ويرجع بسكال ذلك إلى قدرة الله التي خلقت الكون شاسعا بحيث يعجز الإنسان عن إدراكه، يقول: "بالعظمة الكون، وشاسعته ويا لعطاء الطبيعة، إن الأرض تبدو كالنقطة الصغيرة حول دائرة هذا العالم الواسع، ويا للعجب فهذه الدائرة تبدو صغيرة جدا بالقياس للفضاء المليء بالكواكب حول الأرض، ولو أننا تركنا لخيالنا العنان فسوف نمل رؤية الطبيعة الشاسعة، في حين أنها لا تمل عن عطائها الدائم".(Pascal,B. 1943: 69)

وعلى هذا النحو يشير الفيلسوف بسكال إلى موضوع عدم التناسب بين الإنسان والطبيعة Disportion de L'homme يقول: "إننا نعلم فكرة عدم وجود التناسب من خلال معرفتنا بالطبيعة بحيث إنه لو كانت المعرفة الأخيرة خاطئة لما تصورنا وجود حقيقة في الإنسان ألبته في حين أنها لو صحت فسوف يجد الإنسان فيها موضوعا كبيرا للتحقير".(Pascal,B. 1943: 68)

وعليه يصور بسكال حال الإنسان التائه في الكون والضائع بين رغباته وبين ما يأمله من يقين في الله فيدعوه إلى البحث عن شيء في ذاته يجعله عاليا على الطبيعة، يقول بسكال: "ليتأمل الإنسان ذاته، وليفكر فيما يلاقيه من حوادث، وليبحث عن حقيقته لكي يحس نفسه وكأنه ضائع في هذا العالم، وأنه كمن يحيا في السجن هو "الكون" الذي يتوه فيه، ومن ثم يجب عليه أن يتعلم كيف يقدر الأرضي، والمالك والمدن وكيف يقدر ذاته بحق حتى يبلغ الحقيقة ألاّ وهي حقيقة الإنسان في للامتناهي". (Pascal,B. 1943: 69)

ويستمر بسكال في تحليل موقفه الوجودي بعد أن يمنح الإنسان ما يجب أن يتصف به من كمال العقل والفهم، فيصوره – مع ما يملك من عقل وما تنطوي عليه ذاته من موهبة فهم وتحليلا، ودوافع شغف وإرادة للبحث عن المجهول- نقطة صغيرة، أو عود مفكر، فهو لا يمثل أكثر من شيء بسيط بالنظر إلى الكون الواسع اللامتناهي.(Pascal,B. 1943: 69)

بالنسبة لبسكال هناك صفتين في الإنسان: الأولى هي صفة القدرة والقوة التي يتصورها في ذاته، يدفعه إليها طموحه، وغروره فضلا عن ضآلة الكائنات الحية أمام رؤيته التي لا تتعدى طموحاته وأوهامه، ثم تأتي صفة العجز: وهي صفة ملازمة له ومتضادة مع تصوره للقدرة والقوة في الوقت نفسه، إذ أن في ذات الإنسان قدرتين هما القوة والضعف ومن ثم صفتين هما العظمة والانحطاط، هذا ما تبرزه خواطر بسكال متحدثة عن موقف الإنسان أمام عالم الطبيعي وعالم المخلوقات الدقيقة وما ينتج عن ذلك من موقفي قوة وقدرة واهمتين وضعف وعجز حقيقيين.

فالإنسان إذا عند بسكال مخلوق موجود وسط عالم لا متناهي، ووضع الوسط هذا هو ما تسبب في حيرة ومأساة الإنسان حين أشعره بعجزه الدائم،

وكشف له عن ما تنطوي عليه ذاته من تناقض يقول بسكال: "يعرف الإنسان من الكون كل شيء، الشقاء، والعظمة، كما يعرف فساد وصلاحه". (Pascal, B. 1943: 173)

هنا يظهر الموقف الوجودي عند بسكال في دراسة النفس وتحديد أبعاد شخصية الإنسان المشخص فالفرد هو مقياس وجوده، ومعيار سعادته وشقائه اللذان لا يملك حيالهما تغييرا أو تعديلا.

وعليه فالنفس هي مقر المتناقضات، إذ يبدو الإنسان مرة عظيما متعاليا ومرة ضائعا ومعذبا حين تخونه قوته وتجعله عاجزا عن الإدراك الكامل لما يحيط به من كائنات، في نطاق ديمومة الزمان واتساع المكان.

وفكرة الوسط كما يتصورها بسكال تكشف عن اتجاه واقعي في دراسة الوجود الإنساني.

وموقف بسكال هذا من الإنسان وحقيقة وجوده هو ما ينتهي إليه فلاسفة الوجودية المعاصرين.

ودراسة بسكال للإنسان تقوم متأثرة بفكر القديس أوغسطين الذي قال بالتضاد الموجود بين طبيعة الإنسان كما خلقه الله وبين حالة السقوط Chutte الناتجة عن الخطيئة الأصلية، لذلك فإنه يعرض لخالقه على شكل Dipique، أي من زوايتين أولهما انحطاطه، وثانيهما عظمته.

كما ينكر بسكال تأثير فكر "مونتني" Montaigne على مذهبه في الإنسان يقول: "إن تصوري للإنسان لا يجد له شبها مع ما ورد عند "مونتني" إنما ينبع أصلا من ذاتي، وليس من غيرها فليس في "مونتني"... وإنما في ذاتي أجد كل ما أراه". (Pascal, B. 1943: 131)

ففكرة بسكال حول الإنسان هي خلاصة فكر شخصي، نابع من معايشته للوجود، وتجربته الواقعية، وليس بتأثير فكر "مونتني" الذي تشيع في فكرة صورة الشك، و تسيطر عليه نزعة الحس والمادة، بل يذهب أكثر من ذلك إلى القول بعجز العقل الطبيعي عن تمييز الملامح الإلهية في الأشياء.

ارتباط فلسفة الأخلاق بفلسفة الإنسان عند بسكال:

إن وقوف بسكال على حالة الإنسان فتح له المجال للاهتمام بفلسفة الأخلاق التي يرجع الفلسفة بأكملها إليها على الرغم من كونه قد اهتم في البداية بدراسة العلم الرياضي والطبيعي.

وهو في مجال الأخلاق يحلل المشكلة الإنسانية بتصور جمعها بين نقيضين أحدهما اليقين والآخر الشك.

ويتمثل بسكال اليقين في الجانب الفكري "لأبيكتاتوس" الفيلسوف الرواقي، المؤمن بالله والعناية الإلهية، إذ وجه الناس إلى تجنب الانفعالات، والاعتماد على الذات والرجوع إلى العقل، وحتمية الطبيعة في إصدار الأحكام، وقد كانت نظرته الأخلاقية عن السعادة تهدف إلى دفع الإنسان للعيش وفق الطبيعة " عش وفق الطبيعة".

وهذا الاتجاه الفكري يتفق مع فكر بسكال الذي يدعوا الإنسان إلى مسايرة الواقع الحيوي الذي يمثل أساس حياة الإنسان وأصل التوافق مع الدّين فهو بذلك يجمع بين الرواقية الوثنية وبين الدين المسيحي، بتوجيهه النظر إلى الخضوع للدين المسيحي، والطبيعة التي تخضع له وتأتمر بأوامره حتى يبلغ الإنسان الفضيلة والكمال كما يهدف الرواقين من مذهبهم، لكن بسكال ينتقد الموقف للفلسفي للرواقية والذي يظهر في التجربة وشرائط العمل" إذ أن الرواقي يشعر بالكبرياء Orgueil vanité لثقته وغروره المفرطين إلى مستوى يعجز فيه عن مقاومة أي صدمة، فيصيبه اليأس الذي يدفع به إلى الانتحار.

وعليه فالفلسفة الرواقية بنظر بسكال أخفقت في فهم حقيقة الحياة.

• أمّا الفلسفة الثانية (فلسفة مونتني) التي قوامها الشك، فهي ترى أن الإنسان عاجز عن إدراك الحقيقة وعن تقريرها، وتكشف للإنسان أن لكل حكم يصدره حكما مناقضا يكون للأول أدلته، وللثاني قرائنه، وعليه فلا مجال فيها لأي تقرير أو إنكار حاسم. (وهذه القاعدة في الحكم تنافي ما جاء في قواعد "ديكارت" بعدم التردد في إصدار الأحكام، فإن التردد من عوامل إثارة الشك في الفكر، ولكن لا بد من عقد العزم. وقد أشار "ديكارت" أيضا لهذه الفكرة في "الأخلاق" فهوي يقول: بأنه لا ينبغي على الإنسان أن يتردد في حياته بل يعقد العزم ويتوكل دائما على الله.)

وبالتالي ما يكون على الإنسان إلا أن يسأل هل أعرف شيئا؟

إن هاتين الفلسفتين تهملان إحداهما عظمة الإنسان وثانيهما شقاءه، وهذا ما عبر عنه بسكال في حديثه مع "دي ساسي" يقول: في مشكلة الإنسان والأخلاق:

- "يبدو لي أن المذهبين قد أغفلا الفارق بين حالي الطبيعة الإنسانية: حالتها العادية، وعند الخلق فقد لاحظ أحدهما شيئا عن عظمة الإنسان الأولى وجهل فساده، فذهب إلى أن طبيعة طيبة، وفي غير حاجة إلى مخلص، وقد أدى به ذلك إلى حالة من الكبرياء. في حين عرف الأخير شقاءه الحالي وجهل حالته الأولى، فتصور أن طبيعته محتم عليها الاعتلال والفساد ما دفعه إلى التراخي واليأس في إدراك أي خير حقيقي وإذا كان من الضروري معرفة الحالتين مجتمعتين فإن معرفتهما منفصلتين توقع الإنسان بالضرورة في إحدى الرذيلتين: الكبرياء، والكسل La paresse اللذين لازماه قبل النعمة، وإذ كان حالة إما قائم في الفساد عن كسل أو خارج عنه عن غرور".(Pascal, B. 1931: 403-404)

وبحث بسكال في مشكلة الأخلاق على هذه للصورة، ينتهي حتما إلى مشكلة أصيلة متمثلة في صورة التفلسف الحقيقي، وهذا ما دفع "دي ساسي" إلى سؤاله عن الحل، والفائدة من الفلسفة ما دامت أنها تؤدي إلى هذه النتائج، وهل من الضروري أن يتلقى المؤمنون مثل هذه الفلسفات ولديهم الكتاب المقدس، وكتب آباء الكنيسة".(Pascal, B. 1931: 403-404)

فالفلسفة بنظر بسكال تقع في خطأ كبير عندما تتجاهل شقاء الإنسان وعظمته كما أنكرتها فلسفتي الرواقين ومونتني.

لا تقوم الفلسفة الحقيقية بنظر بسكال إلا إذا ثم النظر إلى الإنسان في شروط وتاريخ وجوده الواقعي، كما أنه لا يتحقق التفلسف الصحيح إلا إذا قررنا مسائل لا تخضع للنظر أو الاستدلال، بل تكون موضع تسليم إيماني فحسب، ويرى بسكال أنه لا بد من النظر إلى حالة الإنسان الواقعية قبل حدوث الخطيئة Péché Originale، وهي المرحلة التي كان فيها عظيما قريبا من الله، ثم مرحلة ما بعد الخطيئة وكيف تحول إلى الشقاء، يقول بسكال: "إذا كان الأمر كذلك فمن الممكن إقامة مذهب أخلاقي كامل يوم على أساس الجمع بينهما ما دام أحد الموقفين حقا، والآخر باطلا وإلا أن هذا الجمع لن يؤدي إلى أي وئام بل سيؤدي إلى حرب، وخراب شاملين، ذلك أنه لما كان الموقف الأول يقرر اليقين، والعظمة. وكان الأخير يقرر الفشل، والضعف فإن كلا من الموقفين يهدم حقيقة الآخر وباطلة معا".(Pascal, B. 1943: 202)

إذا الحالة الإنسانية تستلزم اجتماع النقيضين، فليس الإنسان شقيا دائما ولا عظيما دائما بنفس الدرجة، إذ أنه عاش بالقرب من الله لفترة، ثم ابتعد عنه بسبب اقترابه الخطيئة الأزلية، فعاش الشقاء، والخروج من دائرة الشقاء لا يكون إلا بالعودة إلى الإيمان.

إذا بنظر بسكال تجاوز التناقضات التي تنطوي عليها الإنسانية لا يكون إلا من خلال الدّين، يقول: "ورغم ذلك فلن يستقيم أي طرف منهما بمفرده- مذهبا الشك واليقين- لما يحتويه من تناقض، كما أنهما لن يتحدا لوجود تعارض بينهما، وعندئذ سيؤول مصيرهما إلى التلاشي، والتمزق أمام حقيقة الإنجيل التي توفق بين الأضداد بفن إلهي عظيم Un art tout divine على الأباطيل في لحظة وجودها. وهكذا تبدو حقيقة الدين وهي تجمع بين الحدود المتنافرة في المذاهب الإنسانية، التي جمع فيها حكماء العالم هذه الأضداد في موضوع واحد بحيث نسب البعض إلى الطبيعة صفة العظمة، في حين وصفها البعض الآخر بالضعف فجعل منها حكمة سماوية بالمعنى التام.

إن هذا التناقض يبدو مستحيلا لأن الإيمان يعلمنا أن نضع الضدين في موضوعين متباينين فيرجع ما كان عاجزا إلى الطبيعة في حين ترجع القوة إلى النعمة Grace. وهذا هو الإتحاد العجيب الجديد بين الطبيعة، والنعمة الذي لا يقدر غير الله على تعليمه للناس، وعلى تحقيقه أيضا. كما أن الدين ليس إلا ضرورة، واثر الإتحاد أعجب منه بين الطبيعيتين الإلهية الإنسانية في شخص المسيح (Homme-Dieu) (Pascal, B. 1931: 404)

فالدين إذا يأتي في مقدمة الفلسفة والأخلاق عند بسكال، والإيمان يكسوا بعدا رئيسا في تخليص الإنسان من المتناقضات التي يتصور معها لضعفه، فالعالم ما هو إلا مزيج متناقض من الوضوح و الغموض، وحسب تصور بسكال نحن نعيش في حالة نصف مظلمة demi obscur، يقول بسكال في رسالة إلى "روواينز": " ما هي تلك المجازات التي يخاطبنا الله بها إن لم تكن جميعا حضور في غياب، فالنبوؤات تتحقق لكنها تتحقق بغير كمال على الإطلاق كما كنا نتوقع(Pascal, B. 1931: 445-446)، إنه بهذا يشير إلى ألوهية محتجبة محاولا

الإهتداء إلى الله الذي يساعدنا على الخروج من المتناقصات، ويعبد لنا طريق الهداية الذي نصل من خلاله إلى المعرفة الحقيقة بالدين والحياة، يقول: " إن عظم الإنسان وانحطاطه إنما تتكشف لدينا عن طريق النور العقلي فالفلاسفة يدهشون عامة الناس في حين أن المسحيين يدهشون الفلاسفة عندما ما يرون أن الدين ليس إلا معرفة الأمور التي إذا تعقلناها آمنا بها". (Pascal, B. 1931: 444)

البعد الميثافيزيقي والأخلاق عند بسكال:

إن الأخلاق عند بسكال تنطلق من حكمة واقعية عملية، مفادها أن الحياة لا تسير على وتيرة واحدة، فالإنسان يعيش في حالة تضاد مع نفسه التي تحمل القوة والضعف السخط والرضى، السعادة والتعاسة وللشعور بالقرب من الله والبعد عنه، هذه المتناقصات جميعها تحملها الذات الإنسانية.

فقد امتلك بسكال ميتافيزيقا أساسها تجربة الإنسان واقعة، وهو يقول معبرا عن حقيقة الإنسان: "إن من طبيعة الإنسان ألا يمضي قدما فحسب، بل له روحاته، وغدواته فالحمى مثلا تصاحبها رعشات، ولفحات، والشعور بالبرودة فيها يكون مؤشرا على ارتفاع درجة الإصابة بها مثله مثل الشعور بالحرارة تماما، وكذلك يكون الأمر بالنسبة لاختراعات الناس من قرن إلى قرن فإنها ترتبط فيما بينهما. بمثل هذا الأسلوب، وكذلك فأن الطيبة، والخبث الموجودان في هذا العالم يخضعان بصفة عامة لمثل هذا المبدأ".

(Pascal,B. 1943: 196)

وعليه فالعالم لا يسير في اتجاه واحد، والسلوك الإنساني يقوم على أفعال متضادة، فالشيء الوحيد قد يتطلب أمرين متضادين الحرارة والبرودة مثلا، كما أن السلوك الاجتماعي يقتضي الخير والشر معا، فليس يسود الخير كما يتفاءل ديكارت، ولكن للشر أيضا فاعلية في السلوك البشري كما يؤسس - من منظور واقعي- له بسكال، فقد كان القديس " أوغسطين" و "سانت أنسلم" و "ديكارت" ينظرون إلى الشر على أساس أنه أمر عارض، وأن الخير هو الجوهر وأن الشر ظن، وسلب اليقين، وعمل المخيلة الكاذبة فقط.

لكن بسكال ينظر إلى الواقع الأخلاقي في نظرة علمية يرى فيها أن كل من الخير والشر واقعة تقابلها في السلوك الحيوي وأن لكل منهما فاعلية في واقع الحياة.

لكن هل الله هو أصل الشر كما أن أصل الخير أم أن الشر يأتي من أنفسنا التي تكون معارفها ناقصة؟

إن الاعتقاد الأكبر أن بسكال يذهب إلى المعنى القرآني "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض. لفسدت الأرض".(سورة البقرة/ 251)

إذ تصور أن الخير والشر موجودات في واقع الإنسان، ولا يمكن إدراك الخير إلا بالعودة إلى الدين، والرجوع إلى الله يكون رجوع ثوبة لا عودة بعدها إلى اللهو والعبث.

هناك خاطرة كتبها بسكال تحت عنوان "الضعف Faiblesse والتي يبين فيها الضعف الذي آل إليه الفيلسوف قبل مرحلة التدين الحقيقي الذي مارسه في

دير بور رويال، هذه الخاطرة تشير إلى أن الإنسان يسعى بشكل مستمر للبحث عن الخير، لكنه ما أن يصل إليه حتى يجده خيالا ، إذ أنه يفتقد القدرة الحقيقية على امتلاكه، يقول بسكال: "تتجه اهتمامات الناس إلى الاستحواذ على كل ما هو خير، ولكنهم يعجزون عن تفسير سبب امتلاكهم له بحق أو بعدل حينما يحصلون عليه ذلك أن كل ما حصلوا عليه هو سراب (خيال) Fantaisie des hommes ينسجه الإنسان الذي لا يملك في ذاته قوة حقيقية على امتلاك الخير، والأمر كذلك بالنسبة للعلم الذي ينتزعه المرض، ومن ثم فإننا عاجزون عن الوصول إلى الحق والخير."(Pascal,B. 1943: 431)

حقيقة البعد الديني في فلسفة الأخلاق عند بسكال:

إن حياة بسكال تكشف عن حالة يأس من الحياة والحصول على الخير وإدراك الحقيقة، هذه الإحساسات ارتبطت عند بسكال بحياة اللهو التي كان يعيشها عملا بنصائح الأطباء بأن يفسح مجالا لنفسه، فكان لهذه التجربة نتيجة تمثلت في الرؤية اليائسة والتي دفعته إلى التسليم بأن المرض يفقد الإنسان علمه، هذه الحالة تبعتها اكتشاف اليقين الديني والقول بوجود الحقيقة، التي يمكن الوصول إليها لو أنا أحسسنا تجاهها بإحساس المحبة، إنها حقيقة الدين أو حقيقة الخير، يقول بسكال في تعبير عن حبه للحقيقة وإمكانية التوصل إليها: "إننا لن نتمكن من تجنب تفشي الكذب، وغموض الحقيقة إلا إذا اتجهنا إلى الحقيقة وأحببناها بصدق".(Pascal, B. 1943: 431)

وقد يبدوا التناقض في موقف الفيلسوف بسكال، فهو أولا أقر باليأس وباستحالة إدراك الحقيقة، ثم ثانيا دعوة إلى الأمل في بلوغ الحقيقة، وقد يرجع ذلك. - أي التناقض في الموقف- إلى طبيعة الحياة التي عاشها بسكال والتي اتسمت بالضجر واليأس وغياب الإيمان بأية قيمة، ثم الرجوع إلى الإيمان، وبالضبط إلى الدين وإلى القيم الخير والحق وذلك عندما اشتد عليه المرض.

والتناقض الذي عاشه بسكال يكشف عن إنسان وليد ظروف نفسية واجتماعية عايشها تأثر بها وأثر بها ، إنه صورة عن الإنسان بكل يأسه وضعفه.

وبالتالي فالحقيقة كيف ما كانت ومن بينها الحقيقة الأخلاقية لا تربط في معناها بالميتافيزيقا ، وإنما بالواقع الحيوي للإنسان، ولما كان التناقض هو أساس الواقع الحيوي، تعين على الإنسان الحكيم الذي يطلب السعادة أن يعرف القليل من كل شيء. (لقد عاش بسكال محبا للمعرفة شغوفا بها ، وقد شارك علماء عصره تجاربهم وأبحاثهم العلمية ، والرياضية على الرغم من حداثه سنه، وكان المبدأ الذي تمسك به في هذا المجال هو "قليل من الكل" peu de tout بعض المعرفة من كل المعارف لأنه لا يمكن أن يكون عالما وموسوعيا في معارفه، وذلك لعجزه عن تحصيل معرفة كاملة عن شيء معين، ومن ثم ينبغي عليه أن يعرف قليلا من كل شيء عن معرفة الكاملة بأمر واحد وجهله ببقية الموضوعات، يقول: بسكال: " ينبغي أن نختار معرفة القليل من كل شيء عن الجهل، أو معرفة كل

شيء عن أمر واحد، فإذا تمكنا من الجمع بين الميزتين فسوف يكون ذلك أفضل" Pensées, Pen N37. P 59.

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا مبدأ الثقافة العامة للإنسان، الذي يجب عليه أن يلم بمعارف كثيرة من مجالات المعرفة المختلفة وهو يهدف بذلك إلى مبدأ العلم بالشيء خير من الجهل به، وهي حكمة يونانية قديمة في مجال المعرفة).

لكن معرفة القليل من كل شيء قد لا يمكننا من استيعابها ودراستها دراسة كاملة، كما أنه معرفة الشيء القليل قد يجعلنا عاجزين عن امتلاك اليقين المعرفي فتكون الحقيقة بذلك ناقصة.

لكن بسكال يحل هذه المشكلة بالرجوع إلى الإيمان، إنه الإيمان بالله الذي يعد الحجر الأساس في نظرته في الأخلاق أو الوجود، إذ يرتبط الإيمان بالله بالحكمة، هذه الحكمة العملية تؤدي إلى السعادة، فالسعادة بنظر بسكال لا تكتمل في هذا العالم المليئ بالمتناقضات إلا إذا ارتبطت بالإيمان.

والخواطر أو الأفكار Les Pensées، أو بالأحرى الدفاع عن الدين التي تعتبر من أهم مؤلفات بسكال الفلسفية، الدينية، تعبر بصدق عن روح الدفاع عن العقيدة المسيحية خاصة الجانسينت Janséniste ضد الجزيث Jesuts ، وقد تصور بسكال الاتجاه الأول على أنه المذهب الوحيد المنفرد باعتناق العقيدة الكاتوليكية والدفاع عنها، وقد كان اتجاه بسكال في "الخواطر" أساسه الدفاع عن العقيدة المسيحية Une Défense fondamentale بغرض الرجوع إلى المبادئ الأولى للدين Premières Principes de la religion.

إذا فالبعد الديني في فلسفة الأخلاق عند بسكال إنما هو نتيجة تجربة حياته عايشها الفيلسوف، قرر من خلالها أن عظمة الإنسان قائمة في الفكر وأن مبدأ البحث في الأخلاق متمثل في النفس وما يتعلق بها من فكر، فالوصول إلى معرفة يقتضي معرفة الذات أولا، ولقد كانت لبسكال رؤيته الخاصة للإنسان، الذي لم يجد ملجأ له للخروج به من مأزقه الوجودي والأخلاقي إلا بالرجوع إلى الدين، وبالتالي يعد موقفه هذا إرهاصا لرومانسية القرن الثامن عشر، عصر " الإنارة" L'Epoque du lumière الذي تميز بالثورة على الكلاسيكيات الديكارتية واللجوء إلى الخبرة الشخصية بالإضافة إلى ثمار العقل التي حصلها الإنسان في القرنين السادس والسابع عشر.

قائمة المصادر والمراجع:

Pascal, B. (1931). œuvres complète. Paris: librairie ollendorg.
Pascal, B. (1943). Les Pensées. Paris: Neslon Editeurs.

عبد المنعم، عباس(2000). الأخلاق عند بسكال: دار المعرفة الجامعية.

مسألة المعنى ونشأة التحليل في الفلسفة المعاصرة

د. جمال حمود،
جامعة منتوري، قسنطينة.

أولا – التحليل أو الثورة في الفلسفة:

يعد القرن العشرون بحق قرنا للثورات في الفكر البشري بصفة عامة، أما في الفلسفة فقد ظهرت حركة فلسفية كان لها تأثير كبير على الفلسفة المعاصرة بأكملها وصفها ديفيد بيرس " بالثورة "، ومن أجلها وصف مورتن وايت القرن العشرين بأنه " عصر التحليل"، تلك الحركة هي ما اصطلح عليه بالفلسفة التحليلية، أو حركة التحليل المعاصر.

ولعل ما جعل الفلسفة التحليلية توصف بأنها ثورة هو اتفاق أعضائها جميعهم على أن أول ما ينبغي على الفلسفة فعله هو تحديد موضوعها بدقة، حتى تكون شبيهة بالعلم، فالعلم التجريبي إنما تقدم بفعل تحديد موضوعه . لهذا نجد فلاسفة التحليل المعاصرين يقولون بأن موضوع الفلسفة لا يمكن أن يكون الواقع، لأن هذا هو موضوع العلم التجريبي، ولكن موضوع الفلسفة المفضل هو الخطاب الذي يقوله العلماء وما يقوله الناس في حياتهم اليومية (زكي نجيب، م، 1980: 238). ومن هنا نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة التحليليون يبتعدون بالفلسفة عن وظيفتها التقليدية التي عرفت بها عند الفلاسفة التأمليين أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهما.ويتحولون بها من التفكير المجرد إلى تحليل اللغة من أجل توضيحها، ومن ثم تصبح الفلسفة– على حد تعبير فتغنشتاين– نشاطا ضد كل أنواع الخلط الفكري الذي تمتلئ به الفلسفة كلها (فتغنشتاين، ل، 1968: 3.324).

ثانيا- اللغة كموضوع للفلسفة:

إن تحول موضوع الفلسفة عند أصحاب الفلسفة التحليلية إلى الاهتمام باللغة كان رافدا هاما ساهم في تطور الأبحاث اللغوية في القرن العشرين، هذه الأبحاث التي يندرج معضمها ضمن ما أصبح يعرف بفلسفة اللغة Philosophy of language، لهذا ومن أجل فهم واف للفلسفة التحليلية واتجاهاتها وجب دراسة هذه الفلسفة من خلال موقفها من اللغة والذي سيكشف بدوره عن موقفها من قضايا أخرى لا تقل أهمية، منها مفهوم الفلسفة ووظيفتها ومشكلة القضايا الميتافيزيقية والخلو من المعنى ...الخ.

إن اهتمام فلاسفة التحليل باللغة كان تعبيرا عن اهتمام فلسفي ومنطقي باللغة باعتبارها إطارا ملائما لحل كل المشكلات الفلسفية بما فيها المشكلات التي تخص المنطق و فلسفة الرياضيات، إذ لم تكن تحليلاتهم للغة مقتصرة على البحث في المسائل اللغوية المحضة كما هو الحال عند علماء اللغة، لكنها كانت تربط تلك المسائل بالمشكلات الفلسفية، لهذا السبب لم تكن الفلسفة اللغوية عند فلاسفة التحليل فرعا من فروع الفلسفة: كفلسفة العلم أو فلسفة الرياضيات أو فلسفة الأخلاق أو غيرها. وعليه – وكما يرى كاتز– لم تكن فلسفة اللغة ناتجة عن تقسيم للعمل الفلسفي (Katz , G

(14 :1966، فقد كانت تهدف إلى فهم طبيعة الأنساق المنطقية و العلمية و الفلسفية كما يضعها المناطقة و العلماء و الفلاسفة حيث تعمل على شرح و توضيح طبيعة تلك الأنساق من خلال توضيح القضايا التي تعبّر عنها بغية جعل تلك الأنساق أكثر وضوحا، ولذلك فهي أكثر شمولا في إهتماماتها من فلسفات العلوم الأخرى.فالفلسفة اللغوية عند "فتغنشتاين"مثلا تهتمّ بالمشكلات الفلسفية التقليدية مثل مشكلة الكليات و الجزئيات ومشكلة العالم ومشكلة المعرفة وغيرها، كما أنها تهتمّ بالمشكلات المنطقية والرياضية كمشكلة أسماء الأعلام و مشكلة الضرورة وطبيعة العدد وغيرها. والبحث في مشكلة المعنى كمشكلة أساسية في فلسفة اللغة، يرتبط ارتباطا وثيقا بالبحث في مشكلة طبيعة الرموز في اللغة . وتكمن أهمّية البحث في الرمزية "Symbolism" في أنها ذات تأثير كبير في أرائنا إزاء ماهنالك من أشياء حيث يرى رسل أن الرمزية تؤثر سلبا في " الإحساس العام" " Common sens " من ناحيتين:

1- تؤثر الرمزية في الإحساس العام بألفاظها "Vocabulary"، إذ يعتقد الإحساس العام في وجوب أن يكون هناك شيء واحد لكل لفظ واحد في اللغة حيث يكون ذلك الشيء كلّيا "Universal" في حالة الصفة أو العلاقة، وهكذا يكون لدينا عدد من الأشياء بقدر ما هنالك من ألفاظ في اللغة، ومنه يميل الإحساس العام واقعا تحت تأثير الألفاظ إلى نوع من الكثرة الأفلاطونية (Russell,B 1950: 368).

2- تؤثر الرمزية في الإحساس العام بتراكيبها "Syntax"، فاللغات الأوربية - مثلا- تتألف من الكثير من القضايا التي ترد في صورة موضوع - محمول "Object - Predicat" تقوم بينهما رابطة. الموضوعات في تلك القضايا تدلّ على جواهر "Substances" و المحمولات تعبّر عن أعراض "Accidents" وهذا التقسيم للأشياء إلى جواهر وأعراض يجعل الإحساس العام يعتقد أن هنالك في عالم الأشياء جواهر أو عناصر ثابتة تدوم في الزمان و المكان بينما الأعراض تتغير وتزول. لكن الواقع - كما انتهت إليه الفيزياء الحديثة - لم يعد يحتوي على عناصر ثابتة (رسل، ب، 1960: 207).

وهذا يؤكد أن اللغة العادية دليل مضلل "Misleading guide"، كما لا يمكنها أن تعبّر بدقة عن الفكر العلمي(بدوي، ع، 1979: 242) . لذلك وجب علينا أن نأخذ حذرنا من تلك اللغة وهذا ما ذهب إليه - أيضا- "فتغنشتاين" وبشكل أكثر صرامة من موقف "رسل " حيث قال في "الرسالة": « إنّ الفلسفة كلّها عبارة عن نقد للغة » (فتغنشتاين، ل، 1968: 4,0031).

ويكمن تأثير اللغة السلبي - بشكل خاص- في سوء فهمنا لطبيعة الرمزية واعتبار خواص الرموز خواصا للأشياء التي ترمز إليها، حيث يصبح توحيد الرمز بالشيء عقبة إبيستمولوجية أمام معرفة اللغة ومعرفة وظيفتها (Grawitz, M, 1981: 301)، وتكمن هذه العقبة في أن توحيد الرمز بالشيء يجعل معرفتنا باللغة مستحيلا بدون حضور الأشياء التي ترمز إليها، لهذا السبب يحذّرنا "رسل " من خطر اعتبار الرموز بمثابة الأشياء التي ترمز إليها وكذلك من خطر اعتبار الرموز كأنها من نوع واحد لأن هذا يوقعنا في مشاكل فلسفية ولغوية لا حصر لها، حيث يرى أن كل ما حدث في الفلسفة من غموض ومشاكل يرجع إلى خلط في الرمزية(Russell,B 1950: 187).

كما يحذّرنا "رودلف كارناب" "Rudolf Carnap" من خطر خلط السياق المادي للغة بسياقها الصوري حيث يرى أن المتحدث في اللغات العادية يكون معنيا في غالب الأحيان بالأشياء أكثر منه بالكلمات الدالة على تلك الأشياء ومادمنا في حاجة إلى لغة تسمح لنا بالحديث عن الأشياء و الحديث أيضا عن الكلمات التي تدلّ على تلك الأشياء، فإنه وجب علينا بناء لغة اصطناعية ذات مخزون كاف من القواعد النظمية تجعل الخطاب في السياق الصوري ممكنا (153. :Carnap, R , 1937). وتكمن أهميّة عزل السياق الصوري عن السياق المادي في اللغة في أن المشكلات الدلالية لا تثار إلا في السياق الصوري فالجملة: " السماء تمطر " تنتمي إلى السياق المادي بما أنها تتحدث عن واقعة مادية بينما الجملة (السماء تمطر" قضية ذات معنى") تنتمي إلى السياق الصوري . ويترتب على هذه التفرقة بين السياقين، تفرقة ذات أهميّة قصوى في فلسفة اللغة إلا وهي التفرقة بين ما تسمى باللغة الشيئية "Object Language" وبين لغة اللغة"Metalanguage" التي تتحدث عن اللغة الشيئية، كما أن ضرورة بناء اللغة الاصطناعية تكمن أيضا في أن اللغات العادية لا تفرق بين الصورة النحوية للجمل وبين صورتها المنطقية "Logical Form"، هذه التفرقة تجعل بعض القضايا ليس من الضروري أن تكون صادقة أو كاذبة –كما اعتقد أرسطو- ولكن يمكن أن تكون خالية من المعنى، وقد أشاد فتغنشتاين بتفرقة "رسل " بين الصورتين، حين قال:" وفضل رسل يعود إلى أنه قد أوضح أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية، ليس من الضروري أن تكون هي صورتها الحقيقية" (فتغنشتاين، ل، 1968: 4.0031).

ويكمن دور المنطق الأساسي في فلسفة اللغة عند دعاة اللغة الاصطناعية في أنه يكشف لنا بوضوح عن الصور المنطقية الحقيقية للجمل، فالعبارتان: كل إنسان فان وسقراط فان هما من الناحية النحوية عبارتان إسميتان ولكن المنطق الحديث يكشف لنا أنهما من صورتين منطقيتين مختلفتين، فالأولى من صورة: إذا كان س إنسان فان س فان وهي قضية شرطية متصلة تعبّر عن دخول فئة في فئة، بينما الثانية هي قضية حملية بسيطة تعبّر عن إنتماء أو عضوية فرد في فئة وهنا يعيب "رسل " على أرسطو عدم إدراكه للفارق الجوهري بين ا لعبارتين (رسل، ب، 1980:177). ويرى "رسل " أن المنطق يتدخل في التحليلات اللغوية من جهة أنه يبحث في جانبين أساسين هما:

أ- يتدخل المنطق الحديث في تحديد طبيعة الرموز اللغوية، بحيث يجعل من هذه الرموز شيئا ذا معنى أكثر من جعله شيئا لا معنى له (رسل، ب، 1969: 31).

ب- يتدخل المنطق الحديث في اللغة من أجل جعل المعنى واحدا ومحددا تماما في الرموز اللغوية بحيث لا يتغير معنى الرمز الواحد من سياق إلى آخر، وهنا نلاحظ تأثير فكرة النسق الاستنباطي "Deductif system" الذي يقوم على وجوب أن تكون عناصر النسق ذات معنى واحد محدد لا تتبدل داخل النسق.ويرى "رسل " أن اللغة المنطقية التي هي نتاج تدخل المنطق الحديث، بها قواعد من حيث بنائها اللفظي تمنع خلوها من المعنى، كما أنها ذات رموز مفردة ذات معنى محدد فريد دائما (رسل، ب، 1969: 31).

وعندما تضع الفلسفة لنفسها مثل هذه اللغة، تكون قادرة على تحقيق الوضوح في الفكر وقادرة على التعبير الدقيق عن الفكر العلمي وعن الصورة الحقيقية للواقع وبهذا يكون التحليل اللغوي وسيلة فعالة في فهم بنية العالم بل هو الوسيلة الوحيدة – حسب اعتقاد

فلاسفة التحليل- التي تمكننا من تحقيق ذلك الفهم، "إنّ الناس يتحدثون عن فهم الكون وما إلى ذلك، ولكن الشيء الوحيد الذي يمكنك أن تفهمه حقا (بالمعنى الدقيق للكلمة) هو رمز، ولتفهم رمزا ما هو أن تعرف ما الذي يشير إليه" (Russell, B 1950: 204).

ومن الواضح أن الفلسفة تختلف عن العلوم الطبيعية التي تبحث في الأشياء المادية بخصوصية موضوعها ألا وهو اللغة، ولهذا فإننا لا نفهم أشياء ولكننا نفهم قضايا كما أننا لا نعتقد أشياء ولكننا نعتقد قضايا (Russell,B 1950: 218) وبهذا تصبح الفلسفة اللغوية مجموعة قواعد منطقية ترسم حدود التفلسف العلمي، من خلال بيانها ما يمكن أن يقال عن المشكلات الفلسفية بكلام ذا معنى وما لا يمكن أن يقال وما لا يمكن أن يقال ينبغي - في هذه الحالة- أن نصمت عنه (فتغنشتاين، ل، 1968: 7) لأنه لن يكون مما تعني الفلسفة بدراسته لأنه لا يمكن التعبير عنه في قضايا.

وبما أن اللغات العادية تتصف بالشمول، وبافتقارها إلى قواعد محددة تبين لنا مجال التفلسف العلمي وحدوده؛ فإنه وجب استبدالها بلغة منطقية تمكن الفلسفة من أن تحقق ذاتيتها وتميزها عن العلم « فليست الفلسفة علما من علوم الطبيعة، وكلمة "فلسفة" يجب أن تعنى شيئا إما أن يكون أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية، ولكن ليس على مستواها» (فتغنشتاين، ل، 1968: 4.111).

ثالثا- خصائص الفلسفة التحليلية:

رغم أن حركة التحليل المعاصر ليست مدرسة واحدة أو مذهبا واحدا، إلا أن هناك جوانب يشترك فيها فلاسفة التحليل يمكن حصرها في النقاط الآتية:

1- الاهتمام بالمشكلات الجزئية:

يرتبط مفهوم الفلسفة العلمية عند هؤلاء بمعالجة المشكلات الجزئية ارتباطا وثيقا (أنظر: زكي نجيب، م، 1980: 10 وما بعدها). وهذا على غرار العلوم الطبيعية. فلم تعد الفلسفة تهدف إلى بناء أنساق فلسفية شامخة وعلى حد رأي - زكي نجيب محمود- فقد مضى عصر الشوامخ (زكي نجيب، م، 1980: 10). لكن مهمتها تنحصر فقط في مشكلات جزئية تصل فيها إلى نتائج إيجابية تصلح لتحقيق الإستمرارية في البحث الفلسفي وليس كما هو الحال في الأنساق الفلسفية التقليدية التي كان يهدف أصحابها إلى تقديم تصور شامل للكون و الحياة، مما جعلها تتعارض فيما بينها. ولكن ليس معنى هذا أن فلاسفة التحليل يستبعدون المشكلات الكبرى من مجالات أبحاثهم، فقد تحدث رسل عن فهم الكون مثلا، ولكن المقصود من القول أنهم يهتمون بالمشكلات الصغيرة هو أنهم ينظرون إلى هذه المشكلات كطريقة للوصول إلى حل للمشكلات الكبيرة (مهران، م، 1986: 15). فمشكلة الكليات والجزئيات كانت مشكلة كبرى في الفلسفة ولكن فلاسفة التحليل يعالجونها بترجمتها في حدود القضية التي تحتوي على اسم علم ومحمول...إلخ.

2- الإهتمام الشديد بالمسائل المعرفية من زاوية تجريبية:

وهذا لأنهم فلاسفة تجريبيون متأثرون بالتجريبية الإنجليزية الحديثة كما تمثلت خاصة في أعمال "هيوم" "Hume" . حيث يرون أن التجربة الحسية هي وسيلتنا لمعرفة الواقع الخارجي، هذا النوع من المعرفة يؤدي دورا هاما في موقفهم من مسألة الدلالة في اللغة، حيث يرتبط معنى القضية عند أصحاب الوضعية المنطقية (شليك، كارناب، آير،

وغيرهم) بمبدأ التحقيق التجريبي وهو ما يترتب عليه أن القضايا التي لا تعبّر عن وقائع تجريبية، هي قضايا خالية من المعنى. كما تؤدي نظرية "رسل " في المعرفة المباشرة دورا أساسيا في فلسفته اللغوية وبخاصة في نظريته في أسماء الأعلام المنطقية.

وهذا يؤكد معنى الارتباط الشديد بين المعرفة التجريبية ومسألة الدلالة عند فلاسفة التحليل لدرجة أنه قيل إن السؤالين: كيف تعرف؟ «How do we Know? " وماذا نعني؟ "What do we mean? » شكلا مدار حركة التحليل المعاصر(**Encyclopaedia Universalis** , T12: 779).

3- **الاهتمام الشديد باللغة:**

إذ ينظر هؤلاء الفلاسفة إلى أن اللغة هي الطريقة المفضلة من بين كل الطرائق الموصلة إلى معرفة العالم، ومنه يكون تحليل اللغة عند هؤلاء ممارسة فلسفية حقيقية، حيث تكون مهمة الفلسفة هي البحث في العلاقة بين الأشياء التي تحدث في العالم وبين ما يحدث في أذهاننا عندما نستخدم اللغة، ومن هنا جاءت أهمّية التحليل وضرورته بهدف الكشف عن طبيعة اللغة وعن صلتها بالواقع.

وهذا ما نجده في قول "رسل ": " أما عن نفسي فإنني أعتقد أننا بدراستنا لبنية اللغة نستطيع إلى حد ما أن نصل إلى معرفة وافرة فيما يتصل ببناء العالم " (رسل، ب، 1960: 212). وهكذا فإن الفلسفة التي تتخذ اللغة موضوعا وحيدا لها، لا تعود مذهبا بل نشاطا أو فاعلية لتوضيح غموض اللغة (فتغنشتاين، ل، 1968: 4.112) ونتيجة التفلسف - فيما يرى "شليك"- ليس أن نجمع مخزونا متراكما من القضايا، بل أن نجعل القضايا الأخرى واضحة(آير، أ، 1994: 43). ويربط " رامزي" جدوى الفلسفة بالاهتمام باللغة حيث يرى أن ما يجعل الفلسفة ذات جدوى هو أن تسخّر في سبيل توضيح أفكارنا (رامزي، ف، 1994: 99).

إن اهتمام فلاسفة التحليل باللغة يجعل مفهومهم للفلسفة مختلفا كثيرا عن مفهومها عند الفلاسفة الآخرين فالفلسفة ليست بحثا في "المبادئ الأولى" ولكنها وظيفة نقدية للغة حيث يصبح التفلسف عند "آير" نشاطا تحليليا (Ayer ,A,1971: 37). كما أن المصطلحات الرئيسية التي يتداولها فلاسفة التحليل: "جملة " " قضية "، "معنى"، تبيّن بوضوح الطابع اللغوي للحركة (**Ency- Universalis** , T12: 976).

رابعا- اتجاهات الفلسفة التحليلية:

كانت هذه أهم السمات المشتركة التي تميز فلسفة التحليل، وهي سمات هامة طبعت حركة التحليل المعاصر بطابع خاص جعلها تتميز عن باقي الحركات والاتجاهات الفلسفية الأخرى.

ولكن هناك نقاط اختلاف في هذه الحركة لا تقل أهمّية عن تلك السمات المشتركة والتي أدّت إلى ظهور اتجاهات متباينة داخل حركة التحليل، هذه الاتجاهات يمكن حصرها في ثلاث رئيسية هي:

1- **الذرّية المنطقية "Logical Atomism"**:إسم الذّرية المنطقية كان من وضع "رسل" وهو صاحب هذه النظرية، وهي تسمية تدلّنا - بعض الشيئ- على طابعها ويرى "بيرس" "Pears" أن هذه النظرية لها علاقة بفلسفة "هيوم" "Hume"، الذي كان بدوره فيلسوفا ذرّيا، ولكن بينما كان "هيوم" يعتقد أن على الفلاسفة ممارسة تحليل نفساني

"Psychological Analysis" للأفكار فإن "رسل" كان يعتقد أن التحليل يجب أن ينصبّ على القضايا ولهذا يصف فلسفته الذرّية بأنها منطقية(Pears, D, 1957: 44) . ويوضح "رسل " ما يقصده بهذه الفلسفة بقوله إنها تقوم على فكرتين أساسيتين هما: فكرة الكثرة أو التعددية "Pluralism" في مقابل الفلسفات الواحدية "Monism" مثل تلك التي نجدها عند هيجل وبرادلي(Russell,B 1950: 204) ثم الطابع المنطقي لهذه الكثرة ؛ فالكثرة تتكون من ذرات منطقية وليست من ذرات فيزيائية وهذا ما ذهب إليه "رسل" قائلا: « إنّ السبب الذي من أجله أطلق على مذهبي ذرّية منطقية، هو أن الذرات التي أريد الوصول إليها في نهاية التحليل إنما هي ذرات منطقية، وليست ذرات فيزيائية». (Russell,B 1950: 180).

وقد تبنى "رسل " هذه النظرية بداية في كتابه: معرفتنا بالعالم الخارجي الذي نشر في العام 1914م، ثم و بشكل أكثر وضوحا في مجموعة محاضراته التي نشرت تحت عنوان فلسفة الذرّية المنطقية في العام 1918م. وقد تأثر "فتغنشتاين" بهذه النظرية في كتابه "رسالة منطقية فلسفية " الذي نشر في العام 1921م . ولكن مع اختلافات جوهرية عن نظرية "رسل " ومع نوع من الأصالة في الفكر وقدرة فلسفية فائقة تكاد توحي أنه أوّل من وضع النظرية. وما يهمنا فيها هو مفهومها للتحليل و للغة. و التحليل في الذرّية المنطقية مرتبط بنظرة ميتافيزيقية إلى العالم إذ يرى كل من "رسل " و"فتجنشتين" أن العالم ينحل إلى وقائع بسيطة ومن ثم فإن التحليل عندهما يهدف إلى تحليل اللغة إلى قضايا بسيطة حيث صورتها المنطقية تكون دليلا جيّدا لفهم الصور المنطقية للوقائع المقابلة لها (**Ency- Universalis** , T12: 978).

ولهذا اتخذ التحليل عند كل منهما طابعا ردّيا " Reductionnist" (Urmson J.O , 1960 : 146)، بالمعنى الذي يعمل فيه على ردّ القضايا المركبة والوقائع المركبة إلى مكوناتها البسيطة التي يطلقون عليها على التوالي عبارتي: القضايا البسيطة و الوقائع البسيطة بحيث يصل في نهاية المطاف إلى بيان ما هو مشترك بين القضية البسيطة و الواقعة البسيطة المقابلة لها ألا وهو الصورة المنطقية (فتغنشتاين، ل، 1968: 2.18) . وبما أن اللغة العادية لا تحتوي على قضايا ذرّية ولا تتصور الواقع على أنه عبارة عن وقائع ذرّية، فمن الواضح أن هذه اللغة لا يمكنها أن تعبّر عن الذرّية المنطقية ولذا وجب استبدالها بلغة منطقية اصطناعية و التي هي لغة القضايا والوقائع عند "رسل " و فتغنشتاين.

2- **الوضعية المنطقية "Logical Positivism"** تعدّ أشهر اتجاهات الفلسفة التحليلية جميعا، وترجع بداياتها الأولى إلى ما سمي بحلقة فينا "Vienna Circle " (Ayer ,A,1937: 70)، وهي حلقة ضمت مجموعة من الفلاسفة و الرياضيين والعلماء انضوت تحت لواء "موريس شليك" الذي كان أستاذا في جامعة فينا، أما أعضاؤها المؤسسون فقد كانوا: "فاسيمان" "Waisman"، وكارناب، ونويرات "Neurath"، وفايجل "Feigel" وكرافت "Kraft" من الفلاسفة،وهانزهان "Hahn"، وكارل مانجر"Menger"، وكورت جودل "Gôdel" من العلماء ويرجع تاريخ تأسيس هذه الحلقة إلى العام 1922م.

والمحور الرئيسي الذي تدور حوله الفلسفة الوضعية المنطقية هو محاربتها للميتافيزيقا عن طريق التحليل المنطقي للغة، ويستخدم أعضاؤها في ذلك ما يسمونه بمبدأ التحقيق "Principle of Verification"، والذي مفاده أن معنى القضية يتحدد بواسطة طريقة تحقيقها، ويتم تحقيق معنى القضية بواسطة الملاحظة التجريبية(Ayer ,A,1937: 74). وبما

أن قضايا الميتافيزيقا لا تخضع للتحقيق التجريبي فإنها ستكون قضايا بلا معنى ولهذا يرفض الوضعيون المناطقة ميتافيزيقا الذرّية المنطقية عند رسل وفتغنشتاين حيث لم يعد التحليل اللغوي - عند هؤلاء- ينصب على الكشف عن البنية المنطقية للوقائع(**Ency-Universalis** , T12: 978) وإنما أصبح علاجا للفلسفة من مرض التأمل الميتافيزيقي (katz , G , 1966: 25).

ورغم أن فتغنشتاين قد اتخذ - في كتابه الرسالة - موقفا عدائيا اتجاه قضايا الميتافيزيقا (فتغنشتاين، ل، 1968: 4.003) إلا أن فلسفته في "الرسالة" كانت فلسفة ميتافيزيقية، كما أن محاربته للميتافيزيقا لا يمكن أن تجعلنا نعتقد أنه كان وضعيا منطقيا. وقد كان "كارناب" أكثر الوضعيين المناطقة تشددا في محاربة الميتافيزيقا، حيث يرى أن الخلط الفكري الذي يكتنف الميتافيزيقا ينتج عن أننا نميل إلى الاعتقاد أن القضية يكون لها معنى مادامت لا تخرق المواضعات التي توجد في اللغة العادية، رغم أن هذه اللغة تفتقد غالبا إلى مواضعات توجهنا نحو الاستعمال الذي يحقق المعنى (katz , G , 1966: 27) ومع أننا نجد "كارناب" يعترف بوجود بعض المواضعات في اللغة العادية و التي تمنع مثلا تقرير قضية مثل "سيزار هو و" "Cezar is and"، إلا انه يرى أن هذه اللغة تخلو من مواضعات دلالية "Semantical Conventions" و التي يمكننا الرجوع إليها في حالة غياب المعنى كما هو الحال في القضية "سيزار عدد أولي" "Cezar is a prime number"، ولهذا وجب بحسب رأيه بناء لغة اصطناعية تحتوي على مواضعات خاصة لكل حالة من الحالات التي يغيب فيها المعنى (Carnap ,R: 1959: 57 -58).

ولهذا السبب يرفض الوضعيون المناطقة أن تكون اللغة العادية لغة الفلسفة لأنها لا تستطيع لا بمفرداتها ولا بتراكيبها استبعاد كل احتمالات اللامعنى ولذلك يستبدلونها "نظم منطقي" تدخل ضمنه المشكلات الفلسفية الحقيقية وكل ما يبدو أنه غير قابل لأن يدخل ضمن هذا النظم، فإنه لن يكون سوى "مشاكل زائفة" "Pseudo problems" يجب استبعادها من مجال التفلسف (Brekle , H , 1974: 16.).

وما نلاحظه من خلال هذا العرض السريع لمكانة اللغة في فلسفة التحليل المعاصر هو إهتمام أصحابها الشديد باللغة ليس كوسيلة لتمرير الخطاب ولكن كغاية قصوى للفلسفة ومن هنا تؤدي اللغة دورها الفعال في الفلسفة كأداة موجهة نحو بيان مجال التفلسف العلمي وحدوده.

غير أن فلاسفة التحليل لم يكونوا متفقين في مفهومهم للغة وفي موقفهم من اللغة العادية، كما أنهم لم يكونوا متفقين في مفهومهم للتحليل، لا من حيث طبيعة نتائجه ولا من حيث المنطلقات الفكرية أو الفلسفة التي ينطلقون منها. لهذه الأسباب ولغيرها لم تكن فلسفة التحليل المعاصر مدرسة ذات تصور واحد للفلسفة و للتحليل، ولكنها كانت اتجاهات متباينة متعارضة فيما بينها.

وقد كشف لنا هذا العرض، أن الاهتمام الأساسي عند أصحاب هذه الحركة يكمن - بالدرجة الأولى- في الدعوة إلى الاهتمام باللغة والاهتمام بالدلالة في جانبها المنطقي والدعوة أيضا إلى استخدام التحليل في الفلسفة، حيث رأينا أن كل إتجاهات الفلسفة التحليلية تتبنى هذا المنهج للدرجة التي لا يمكن معها فصل فلسفة التحليل عن فلسفة اللغة عند هذه الاتجاهات.

3- **فلسفة التحليل العلاجي "Therapeutic Analysis"**:اتجاه في فلسفة التحليل تبناه فتغنشتاين بعد أن تراجع عن آرائه الذرية المنطقية التي دافع عنها في "الرسالة"، حيث تبنى هذا الاتجاه في كتابه " أبحاث فلسفية Philosophical Investigations". وبعد أن كان يعتقد أن الغموض ينتج بسبب عدم توفر اللغات العادية على قوانين منطقية، صار يرى أن الغموض ينتج عن سوء فهمنا لقواعد الاستعمال الصحيح في اللغات العادية، ومن ثم فإن الكلمات لم تعد عنده "رسوما" للوقائع لكنها أصبحت وسائل للاتصال مع الآخرين.

ورغم أن هذا الاتجاه ينسب عادة لفتغنشتاين، إلا أن "جورج مور" "George Moore" كان أول من ذهب إلى أن المشكلات الفلسفية ترجع إلى أن الفلاسفة يستخدمون مصطلحات بمعاني لا يفهمها "الإحساس العام"، لهذا رأى أن التحليل يجب أن ينصب على توضيح التصورات كما تستخدم في اللغة العادية (مدين، م، 1989: 40). ويتفق فتغنشتاين مع مور في كون المشكلات الفلسفية تنتج عن استخدام الفلاسفة للكلمات بمعاني بعيدة عن الاستخدام المألوف، ومن هنا فإن هؤلاء الفلاسفة " خلقوا لأنفسهم مشكلات مثل الشك في وجود العالم وفي وجود بشر غيرنا لهم عقول ومشاعر وحالات نفسية وعمليات عقلية ونحو ذلك " (Wittgenstein , L , 1967: 133.) ويكمن التحليل العلاجي حسب فتغنشتاين في الوصف الصحيح للاستعمال الحقيقي للكلمة أو العبارة التي أدى استعمالها الخاطئ إلى الغموض الفلسفي (katz , G , 1966:69) . وبعبارة أخرى يهدف التحليل العلاجي إلى علاج الفلاسفة بالعمل على إعادتهم إلى اللغة العادية والاستخدام المألوف للكلمات (زيدان، ف، 1985 :53).

وقد وجد التحليل العلاجي صدى إيجابيا عند بعض أساتذة جامعة كمبردج اين كان يشتغل فتغنشتاين بالتدريس، حيث تأثر بأفكاره كل من " ويزدم Wisdom"و"بول Paul" و"مالكولمMalcolm" وغيرهم، وقد تبلور هذا الاتجاه العلاجي في التحليل بعد وفاة فتغنشتاين(1951) حيث انتقل هذا الاتجاه إلى جامعة أكسفورد وأخذ إسم "**فلسفة أكسفورد**" (katz , G , 1966:64) وكذلك إسم "**الفلسفة اللغوية**" (katz , G , 1966:64)، حيث هذه الفلسفة في موطنها الجديد فلاسفة أمثال "رايل Ryle" و"أوستن Austin" و"ستراوسنStrawson" من الإنجليز، وهامشير Hamshire" في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرهم . ويرى "كاتز" أن ميلاد الفلسفة اللغوية كان بمثابة رد فعل اتجاه الصعوبات التي واجهت الوضعيين المناطقة (katz , G , 1966:64)' وكان ذلك خاصة بسبب دعوتهم إلى بناء لغات اصطناعية، حيث يرى الفلاسفة اللغويون أن اللغة العادية صالحة للتعبير عن قضايا الفلسفة، ويشترطون فيها فقط أن تستعمل استعمالا صحيحا، والاستعمال الصحيح عندهم هو الاستعمال العادي.

ومع أننا نجد هؤلاء الفلاسفة اللغويين يعتقدون أن قضايا الميتافيزيقا هي بلا أساس، إلا أن ذلك ليس في اعتقادهم لأنها لا ترد في لغة اصطناعية –كما اعتقد كارناب وشليك وغيرهما – ولكنها بلا أساس لأنها لا تظهر في لغة عادية عندما تستعمل استعمالا صحيحا (زكي نجيب، م، 1965، المقدمة).

وفي ختام هذا العرض للفلسفة التحليلية ولاتجاهاتها، فإنه من المفيد أن نشير إلى نقطة بالغة الأهمية ألا وهي أثر الفلسفة التحليلية في الفكر العربي، وهنا نلاحظ أن هناك

تفاوتا من اتجاه إلى آخر، حيث جاءت الوضعية المنطقية في المقدمة تلتها الذرية المنطقية ثم فلسفة التحليل العلاجي.

أما عن الوضعية المنطقية فزيادة على الاهتمام الذي حظيت به من قبل المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي، فقد وجدت من يتبناها في هذا الوطن ونقصد بهذا الدكتورزكي نجيب محمود الذي عبر عن تبنيه لهذه الفلسفة في مواضع كثيرة من كتبه، حيث قال في كتابه " المنطق الوضعي ":

« ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة – والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة – هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها – لنفسي– ما تقتضي مبادئ المذهب أن أمحوه ... » (زكي نجيب، م، 1965: المقدمة). وقال في كتابه "نحو فلسفة علمية " متحدثا عن الرابطة التي جمعت أصحاب الوضعية المنطقية قائلا :«... وما تلك الرابطة التي ربطت هؤلاء الرجال في جماعة واحدة، إلا ما بينهم من اتفاق على أن يعلمنوا الفلسفة، أي أن يجعلوا الفلسفة علمية الطابع، فيطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة، حتى لا يعود بساحتها موضع لكلمة غامضة المعنى كهذه الكلمات الكثيرة التي ألفتها الفلسفة في شتى عصورها السابقة...وحتى تتخلص الفلسفة من تقاليدها الموروثة التي كانت تورطها في ضرب من الكلام الخالي من المدلول إذا قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمي... » (زكي نجيب، م، 1980: 30).

الهوامش:

(1) زكي نجيب محمود، 1980، حياة الفكر في العالم الجديد، ط1، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية.

(2) فتغنشتاين لدفيج، 1968، رسالة منطقية فلسفية، ط1، ت، عزمي إسلام، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية.

(3) katz Gerold, 1966, La philosophie du langage ,Trad de ,Janick Gazio,France, Payot .

(5) رسل برتراند، 1960، الفلسفة بنظرة علمية، تلخيص زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية.

(6) بدوي عبد الرحمن، 1979، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط2، الكويت، وكالة المطبوعات.

(7) Grawitz Madeleine , 1981, Methodes des sciences sociales , 5eme ed, Paris ,Dalloz .

(8)Russell Bertrand , 1950, The Philosophy of Logical Atomism in Logic and Knowledge Essays (1901-1950), London ,George Allen and Unwin.

(9) Carnap Rudolf , 1937 , The Logical syntax of Language, London ,Kegan Paul.

(10) رسل برتراند، 1980، مقدمة للفلسفة الرياضية، ت، محمد مرسي أحمد، ، القاهرة، سجل العرب.

(11) رسل برتراند، 1968، مقدمة رسالة منطقية فلسفية، ط1، ت، عزمي إسلام، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية.

(12) أنظر: زكي نجيب محمود، 1980، نحو فلسفة علمية، ط2، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية .

(13) مهران محمد، 1986، فلسفة برتراند رسل، ط3، القاهرة، دار المعارف.

(14) Encyclopedia Univasalis , 2eme ed , Tome12, Paris,P.U.F.

(15) رسل برتراند، 1960، فلسفتي كيف تطورت، ط1، ت، عبد الرشيد صادق، مراجعة، زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية.

(16) آير ألفرد ناشر، 1994، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ط1، ت، نجيب الحصادي، ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر.

(17) فرنك رامزي، 1994، الفلسفة في كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ط1، ت، نجيب الحصادي، ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر.

(18)Ayer Alfred, 1971, Language truth and Logic , 1st ed, London , V, Gollanez.

(19) Pears David , 1957, Logical Atomism Russell and Wittgenstein , in, The Revolution in Philosophy , London, Macmillan company .

(20) Urmson J.O, 1960 , Philosophical Analysis , its development between the two world wars , 1st ed, Oxford .

(21) Ayer Alfred , 1957, The Vienna Circle , in , The Revolution in philosophy , London, Macmillan company .

(22) Carnap Rudolf, 1959, The Elimination of Metaphysics Through the Logical Analysis of Language in Logical Positivism, London, Macmillan Company .

(23) مدين محمد، 1989، الحركة التحليلية في الفكر المعاصر، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

(24)Wittgenstein Ludwig, 1967, Philosophical Investigations, London, Basil Blackwell.

(25) محمود فهمي زيدان، 1985، في فلسفة اللغة، بيروت، دار النهضة العربية.

(26) زكي نجيب محمود، 1965، المنطق الوضعي، ج1، ط4، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية.

توظيف المنقول في الدفاع عن المعقول، رؤية نقدية " ابستمولوجية " ابن حزم الأندلسي أنموذجا.

د، عليش لعموري ،
المدرسة العليا للأساتذة، بورزيعة.

إن بناء هذه المقالة ومنطلق وجودها وقوام بنيانها، كان من منطلق تهديم النقد الأدبي المنصب على قوالب الشعر والنثر الأدبيين، بل كما قال "عبد الله الغذامي" موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي مكانه ، ولا يعني هذا الكلام إلغاء المنجز الأدبي وإنما الغاية منه تحويل الأداة النقدية في قراءة النص الجمالي الخالص والعمل على تبريره، وتسويقه دون النظر إلى أعراضه النسقية والبنائية، ليتحول إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه، ويعني هذا أنه يقتضي التحويل في المنظومة المصطلحية (الغذامي،ع.د-س:8)، ولنا عزاء في مثل هذا النحو المعرفي الجديد الذي طرقه الأستاذ "عبد الله الغذامي" في كتابه "النقد الثقافي" أن نعيد النظر في قراءتنا للمنظومات المعرفية، والأنساق المذهبية، والخطابات الفكرية المنطقية من زاوية النقد التأسيسي وإظهار حقيقة الخطابات أيا كان جنس معرفتها، الخطابات الفكرية العقلانية "المنطقية"، الخطابات الأدبية والثقافية، سواء كانت في الحاضر أو الماضي، وتأسيس وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية، والأنساق الذهنية، هذا وقد عثرنا على هذا النحو المعرفي في كتابات القدامى، واخترنا فنا معرفيا يسلم به جميع فلاسفة العصور بأنه أداة للعلم، وتقويم له، ومنهج لتقييم موضوعه ونتائجه، وهو المنطق، حيث كان من وراء هذا العلم، أعلام الخطاب العقلاني، وأعلام الخطاب الديني، حيث تم توظيف المنطق توظيفا ثقافيا في أنساق معرفية لها ألوان مختلفة فيما بينها، بعضها ينتمي إلى العلم اللدني أو العلم النقلي، وبعضها ينتمي إلى العلم العقلي، وكانت مسيرة هذا الخطاب المنطقي، عند بعض الفلاسفة والعلماء ، من مسيرة التحصيل إلى مسيرة النقد، إلى مسيرة التأويل والبناء، و هذا الخطاب يمثله على وجه الخصوص كل من "ابن حزم الأندلسي" و"أبي حامد الغزالي"، فابن حزم الأندلسي أثار" بكتابه التقريب لحد المنطق، والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" نمط تفكير جديد تمثل في إعادة قراءة النص المقدس بحسب ثقافة العصر الذي يعيش فيه، بإسقاط البنية المنطقية في فهم مضمون هذا النص من النقد الثقافي أومن منطلق "كسر مركزية النص التي لم تعد تنظر إليه بما أنه نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي، الذي قد يظن أنه من إنتاج النص، وإنما من حيث ما يتحقق فيه وما ينكشف عنه من أنظمة ثقافية، فالنص هنا وسيلة وأداة " (الغذامي،ع.د- س:17)، ولذا أثار ابن حزم بهذا الكتاب الكثير من الجدل واختلاف الرأي، حيث أن كلمة التقريب تحدد الهدف من الكتاب وهو المدخل إلى المنطق الذي يكون في صور كالشرح والتبسيط، والتلقين، والتسهيل (يفوت،سا.1986: 201).

يقول المستشرق الإسباني "كورث هرناندس" في مضمون هذا الكتاب أنه: "مدخلا مختصرا للألفاظ المستعملة في المنطق والعمليات المنطقية"، (يفوت،سا، 1986: 201)، غير أن كلمة التقريب تدل على فهم معرفي للمنطق من فقيه قرطبة المنطقي، حيث أراد أن يقدم صياغة جديدة للمنطق وقواعده، ولكل العمليات المنطقية، ليتجاوز بها عمل الخاصة

من المناطقة والمشتغلين بالمنطق الأرسطي، وليضع نصا منطقيا جديدا، ولكن بألفاظ ودلالات سهلة بسيطة يستوي في فهمها العامي والخاص، والعالم، والجاهل حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا تبارك وتعالى من القوة والتصرف(ابن حزم،أ.1959: 8)، بيد أن الموقف الإبستمولوجي الذي اتخذه ابن حزم الأندلسي من المنطق الأرسطي، لم يكن موقف الفلاسفة الذين أتوا من قبله، كالفارابي ((874م –ت 950م)) و((ابن سينا)) 980م ت 1037م)) أو الذين أتوا من بعده كالغزالي ((1058م – 1111م)) وابن رشد ((1126م ت1198م))، الذي عمل على اقتباس النص الأرسطي كما هو والعمل على شرحه، في حين أن ابن حزم يظهر من خلال كتابه "التقريب" أنه خالف أرسطو طاليس واضع علم المنطق في بعض أصوله، مخالفة أدة إلى عدم فهم ابن حزم عند بعض ناقديه، حيث قيل فيه: جاء كتابه هذا كثير الغلط بين السقط، كما قال صاعد الأندلسي في كتابه طبقات الأمم، وأيا كان الطرح والنقد لوجهة نظر ابن حزم الجديدة، فإنها تعني صياغة جديدة لمنظومة المنطق الأرسطي، لأنه عاب على الترجمات التي ظهرت بها كتب الأوائل ووصفها بالآفات الداعية إلى البلايا (ابن حزم، أ. 1959: 7)، ولأنها وردت بألفاظ غير عامية وغير فاشية الاستعمال(ابن حزم،أ. 1959: 7)، فأراد بهذا النحو المعرفي الجديد الناجم عن قراءة خاصة لكتب الأوائل في المنطق، أن يعبر عنها بالألفاظ الشائعة في الاستعمال عند عامة الناس والغرض تعميم الفائدة على عامة الناس لا على خاصتهم، إلى جانب هذا المقصد، مقصد آخر وهو، إيراد الأمثلة الفقهية في عنوان الكتاب، فهي تشير إلى مدى إقامة الفقه على أساس العقل، بل توظيف النقل في العقل، وحرصا منا لتقريب الفهم إلى الأذهان وما يريده ابن حزم نتبع المنهجية الآتية:

أولا : مقاصد ابن حزم في كتابه التقريب: إن المقاصد التي أرادها ابن حزم في كتابه التقريب أهمها ما يلي:

1 – بيان حقيقة الكتب المنطقية والرد على أعدائها ومهاجميها ، فهو آمن بالمنطق وحصول الفائدة منه وأهميته بالنسبة للعلوم العقلية ، والنقلية ، وكان رد ابن حزم على هؤلاء ردا لاذعا مبلطا بالحكمة الفكرية والشرعية، مفندا مواقفهم، حيث عرض الموقف الأول، في نظرة قوم حكموا على كتب المنطق أنها كتب كفر وإلحاد وناصرة لهم، دون أن يقفوا على معاني قواعد المنطق، ويطالعونها بالقراءة، فراح يذكر ابن حزم هؤلاء بآيات اللّه سبحانه وتعالى على أنهم المقصودين بهذه الآيات ((ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا)) (سورة الإسراء :الآية 36) ((ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم)) (سورة آل عمران: الاية66). ((قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)) (سورة النحل:الآية 64)، والموقف الثاني، يمثل قوم في نظرهم، كتب المنطق هذيانا وهذرا من القول(ابن حزم، أ.1959: 7)، والموقف الثالث قرؤوا كتب المنطق بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة، وبصائر غير سليمة وقبلوا قول الجهال فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأنآهم عن درايتها (ابن حزم،أ. 1959: 7).

وهكذا وجد ابن حزم نفسه أمام مواقف عداء للحكمة العقلية، فلا بد التصدي إلى هؤلاء باستخدام نفس السلاح الذي وظفوه في محاربة العلم العقلي، فراح يعمل على تبيان حقيقة كتب المنطق لهؤلاء، لعله يكون هذا العمل هداية لهم إلى الطريق الصحيح،

والفهم السليم لكتب المنطق، لأنه في اعتقاده أن لا أحد قبله، انتدب إلى هذه المهمة، حيث كان يرجو من ورائها تحقيق ثواب الله عز وجل، (ابن حزم، أ. 1959 :7).

ثانيا : الشرح والبيان في إيضاح علم المنطق: لقد اكتشف ابن حزم هؤلاء القوم الذين هاجموا المنطق الأرسطي في عصره ونفروا منه، ويعود هذا في رأيه إلى قراءتهم لكتب المنطق في الترجمات التي أساءت للمنطق، حيث وجد فيها ابن حزم آفة من الآفات الداعية إلى البلايا وهي تعقيد الترجمة، وإيرادها بألفاظ غير عامية، ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فلم يستوعب هؤلاء ما في هذه الترجمة من صعوبة وخلل في غياب المعنى الحقيقي للفظ المنطقي، فعسر على هؤلاء فهم المنطق فهما صحيحا وربما استغلق كما يقول عليهم هذا الفهم تماما، من هنا يمكن القول بان ابن حزم قد أثار بهذا الرأي موقفا إبستومولوجيا محتواه يتضمن سؤالا يجسد خطورة تعقيد الترجمة وأثرها على العلم والتعلم، فهذه الترجمات في رأيه هي التي أعتمدها طلاب العلم الأوائل وليس بمقدور أحد الإدعاء عن عدم الفهم والاستيعاب لكتب المنطق فلماذا في القرن الخامس الهجري، مع ابن حزم نقول أنها معقدة، وأنها من الأسباب الحقيقية التي أدت إلى سوء فهم كتب المنطق ؟ إن جواب ابن حزم على هذا السؤال جواب المؤرخ الذي يعي حركة التاريخ وتفاعل أحداثه، فطلاب العلم في العصور السابقة كانوا حريصين حرصا قويا على طلب العلم وكانوا مشدودين إليه بنواجذ الأنا العارفة، فكان لديهم الاستعداد القوي لبذل الجهد الفكري في الفهم والاستيعاب يدفعهم إلى ذلك حبهم وحرصهم إلى العلم والفهم أيا كانت صعوبة هذه الترجمات وتعقيدها.

أما في عصر ابن حزم صار الحال غير الحال فزهد الناس في العلم، وعمدوا إلى إيذاء أهله، والحط من قيمتهم، فلم يصنع الجاهل بأن يترك جهله، بل صار داعية إليه وناهيا بفعله وقوله(ابن حزم، أ. 1959 : 8)، وهذا ما جعل ابن حزم يسعى إلى تيسير هذا العلم بإعادة النظر في الترجمة عن طريق التسهيل والتبسيط والتخفيف، يقول ابن حزم: "من آثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكن"(ابن حزم ،أ. 1959: 8)، وكأنه بهذا النحو المعرفي والمنهجي يقرر مقولة العلم للجميع فهو ليس حكرا على فئة تدعي لنفسها التميز، وليس مقتصرا على جماعة أنها وحدها المؤهلة للعلم وقادرة عليه كما ذكره أفلاطون في كتابه الجمهورية. ولذا يرفض ابن حزم هذا النظر، ويدعوا إلى تحقيق هذه المقولة بتبسيط العلوم ونشرها على أكبر عدد من الناس، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقال: "بل لو أمكن أن يهتف به على قوارع طرق المارة ويدعو إليه في شوارع السابلة، وينادي عليه في مجامع السيارة بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه، ويجزى الأجور لمقتنيه ويعظم الأجعال عليه للباحثين عنه، ويسنى مراتب أهله صابرا في ذلك على المشقة والأذى لكان ذلك حظا جزيلا وعملا جيدا وسعيا مشكورا كريما وإحياء للعلم"(ابن حزم ،أ. 1959 :9)، إن هذا النص يثير إشكالا حسيا نحو العلم والمعرفة، ألسنا بحاجة ماسة في حاضرنا اليوم إليها ؟ هذا لان ابن حزم في كتابه "التقريب، التبسيط، وشرح المستغلق"، يرى أن مراتب الشرف في التواليف سبعة لا ثامن لها، "إما شيء، لم يسبق استخراجه، فنستخرجه، وإما شيء ناقص فنتممه وإما شيء خطأ فنصححه وإما شيء مستغلق فنشرحه، وإما شيء طويل فنختصره دون أن نحذف منه شيئا يخل حذفه إياه بغرضه، وإما شيء متفرق فنجمعه، وإما شيء منثور فنرتبه "(ابن حزم ،أ. 1959: 10-

11)، ويقع كتاب ابن حزم في النوع الرابع من التواليف التي ذكرها وهو شرح المستغلق، حيث يستطرد قائلا في الصفحة نفسها: "ولن نعدم إن شاء الله أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد ..."، فهذا الأمر غرض من الأغراض الأساسية التي انتدبها في كتابه التبسيط والشرح والتخفيف وبيان المستغلق، وكل هذا كان مرتبطا بظروف عصره وثقافته.

2- ربط المادة المنطقية وتكييفها مع العلوم الشرعية والدراسات الدينية :

إن الهدف الذي ينحو نحوه ابن حزم لم ينتبه إليه اخص الباحثين قبله، فهو ينص عليه صراحة بقوله، " وليعلم من قرأ كتابنا أن منفعة هذه الكتب المنطقية، ليس في علم واحد فقط، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح من أعظم منفعة وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عليها، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسميات وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا أو تميزها عن المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى و" لا ينبغي أن يعتبر بها "(ابن حزم ،أ. 1959: 9- 10).

إذن للمنطق دور أساسي في مجال علم الفقه، وهو شرط للفتاوى الصحيحة وفي فهم النص الديني، وما يمكن أن يستخرجه من أحكام جزئية تندرج تحتها فيتداخل المنطقي بالفقهي في كتاب التقريب إلى حد المزاوجة نتيجة تتوقف على أن فهم الثاني " النص "، لا يكون إلا بفهم الأول "المنطق" ويطرح ابن حزم ناقضة معرفية بتساؤل جوهري في طبيعته، ليست مصادرة على المطلوب، وإنما في صورة أغلوطة منطقية لتحقيق البرهان الاستدلالي، أو الحجة المنطقية الصحيحة، وهذا التساؤل مفاده أن المنطق إذا كانت له أهمية التوظيف في العلم الشرعي والنص الديني، فهل تكلم عنه السلف الصالح؟ إن ابن حزم بهذا التساؤل يرد على السائل قائلا: " إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينتبه عليه، .. وهكذا سائر العلوم"(يفوت،سا. 1986: 201). ويذهب ابن حزم الأندلسي لبيان المسألة أكثر تفصيلا، لجنس ضرورتها في العلم والصحة في البرهان كمسألة ظهور علم النحو في الملة العربية حيث اقتضت الضرورة لتأطير النص الديني والدفاع عن هوية معانيه والحفاظ على دلالاته وما فيها من اختلاف في الحركات اللسانية، يقول ابن حزم " فلم يتكلم أحد من السلف الصالح على النحو ولكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المباني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عز وجل وكلام نبيه، صلى الله عليه وسلم، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى فكان هذا من فعل العلماء حسنا وموجبا لهم، وكذلك القول في توا ليف العلماء في اللغة والفقه، فإن السلف الصالح، غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله حسا ويعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم ولم يقرأ هذا الكتاب وأنه قريب النسبة من البهائم وكذلك هذا العلم

"المنطق" فإن من جهله خفي عليه كلام الله عز وجل مع كلام نبيه، صلى الله عليه وسلم ولم يعلم دينه إلا تقليدا، والتقليد مذموم، وبالحري إن سلم من الحيرة نعوذ بالله منهما " (ابن حزم، أ. 1959 : 7)، إن النص السابق يشير إلى إشكاليات مهمة والتي يجب الانتباه إليها وهي:

أولا: اتخذ ابن حزم منهج الجدل الكلامي ليرد به على أهل الباطل والتلبيس، فامتزج عنده الخطاب الفلسفي بالخطاب الكلامي

ثانيا: الإنسان مفطور على التفكير المنطقي، وبالتالي بإمكانه ممارسة الوظيفة المنطقية من دون تعلم قواعدها، فالمنطق مستقر في نفس الإنسان لكونه عاقلا، فهو ليس مثل سائر العلوم أنه مكتسب يسعى إلى تعلمه وتحصيله وهو رأي يشاركه فيه فيما بعد أبي حامد الغزالي، (الغزالي، أ.1960 : 60).

ثالثا: يرى أن المنطق ضروري في فهم كتاب الله عز وجل فمن لم يعرف المنطق وقع في الشعب، والتبس عليه الحق والباطل وسقط في التقليد، وهو مذموم فضرورة المنطق للنص الديني واجبة شرعا في رأيه.

رابعا: رفع التعارض القائم بين الفلسفة والمنطق من جهة، وبين الشريعة من جهة أخرى، بالرد على الذين أوردوا تهما باطلة من ورائها عامة الناس وبعض الفقهاء وكان ابن حزم يسمع من الكثرين لهذه التهمة، وهو يذكر أنه سمعها حين كان طالبا للعلم، فيقول في هذا "ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تمكن قوانا في المعارف وأول مداخلتنا صنوفا من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة، بقوة خالقنا الواحد عز وجل" (ابن حزم،أ. 1959 :115- 116)، فحاول ابن حزم بحسه النقدي دحض القول بمنافاة الفلسفة والمنطق للشريعة، لان الذين يقولون بهذا هم في نظره يعيشون في ظلمة لا نور فيها، وظن فاسد لا تيقن حاصل منه، لذلك يرى أنه يجب "إنارة هذه الظلمة حتى تتقشع من أدمغة هؤلاء المناوئين لهذه العلوم من أعداد العقل والمعقول "، حيث يصورن هذا الهدف في صورتين متمايزتين في كل من كتابه التقريب، والفصل .

الصورة الأولى: لا وجود لتعارض بين الفلسفة والشريعة لأن مقصد كل منهما واحد، ولأن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا هو صلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في الميعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة " (ابن حزم،أ.ج1، 1921 :94)، بهذا يعطي ابن حزم للفلسفة أبعادا وحدودا يجعلها ليست شيئا آخر غير الشريعة نفسها ومقاصدها مقصد الشريعة(ابن حزم،أ.1921 : 208)، هذا رأي جريء مثله الأستاذ سالم يفوت، ونحن لا نوافقه في هذا الرأي، لأنه إذا كان هناك تقارب بين الفلسفة والشريعة فإن هذا التقارب على مستوى المنهج، وليس على مستوى المعرفة، لأن الشريعة شيء والفلسفة شيء آخر، كما يقول الأستاذ محمد مهران رشوان (مهران رشوان، م.2004 : 20)، بيد أن كل ما أراده ابن حزم من التقريب هو التوفيق بين الفلسفة والشريعة على أساس أن أهدافهما واحدة، وعليه فالتعارض القائم بينهما لا وجود له، لأنه يضع المعارضين للفلسفة في قاب قوسين يصعب الإفلات منه، وهو

أن معاداة الفلسفة معاداة لأهدافها ومقاصدها، ولما كانت مقاصدها هي مقاصد الشريعة نفسها، فإن معاداتها تكون معاداة لمقاصد الشريعة نفسها، وهذا الأمر يضع هؤلاء في إحراج وربما وضعهم أمام أمر لا يجدون معه القبول والتسليم بالفلسفة بكل مقاصدها أو على الأقل لا يتهجمون عليها باتهام أصحابها بما لديهم من كفر، وإلحاد ونقص في الإيمان والابتعاد عن فطرة الدين.

الصورة الثانية: يرى ابن حزم أن علم المنطق لا ينظر إلى موضوعه، لأنه لا يتعارض مع جوهر الشريعة فحسب، بل أن له دور وظيفي هام في فهم مقاصد الشريعة وأحكامها حيث يرى أن من جهل ذلك فهو في ظلال وعمى، لأنه يخفى عليه كلام الله عز وجل مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم "وجاز عليه الشغب جوازا لا يفرق بينه، وبين الحق، ولا يعلم دينه إلا تقليدا، والتقليد مذموم "(ابن حزم،أ. 1959: 4)، ويؤكد هذا المنحى الثقافي الإيجابي في كتابه الفصل لما للمنطق من دور في فهم النص الديني فهما صحيحا، ويرى أن كتب المنطق متجسدة في كتب أرسطو المنطقية التي جمعها في حدود الكلام بأنها "كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يعرف التوصل إلى الاستنباط وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيفية تقديم المقدمات، وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا، وما يصح مرة، وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي من شذا عنها كان خارجا عن أصله ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه، ولأهل ملته عنه (ابن حزم ،أ.ج2، 1921: 65)، إذن فالمنطق له وظيفة إيجابية في الأمور الاعتقادية والأحكام الشرعية وتقييم وتقويم العلوم على اعتبار أنه وسيلة وأداة تمكن من معرفة استنباط الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية، بعد التعرف على العام والخاص فضلا عن أن الشريعة وأحكامها تقوم على معرفة دلالات الألفاظ وبناء بعضها على بعض، ودلالة الألفاظ على مسمياتها في كل هذا، وللمنطق وظيفة إيجابية إلى هذا النظر والاعتبار يحمل ابن حزم المنطق هذه الوظيفة وهي خطيرة في أبعادها، والمتمثلة في فهم النصوص الدينية وأحكام الشريعة، وفي رأينا أن هذا الاجتهاد الحزمي هو الذي حفز الغزالي فيما بعد، أن يكتب كتابه، الذي سماه بالقسطاس المستقيم حيث ذهب فيه مذهب ابن حزم على اعتبار أن مصدر المنطق وينبوعه في النهاية هو الله سبحانه وتعالى فيما أنزله على أنبيائه ورسله في صحائف وكتب (مهران رشوان،م. 2004: 25)، وفي نظرنا أن هذه الأغراض التي عرضها ابن حزم في كتابه التقريب، لم تكن تهدف إلى شرح منطق أرسطو وتبسيطه، ولا إلى متابعة أرسطو، في تفصيلاته المنطقية إنما كانت تمثل ثورة إبستمولوجية، نقدية، منصبة على مظاهر ثقافة عصر ابن حزم، حيث عالج مشكلات عصره، بمادة منطقية، فلم ينهج منهج الفلاسفة الشارحين للمنطق الأرسطي كالفارابي، وابن سينا، اللذان لم يخرجا عن أصول منطق أرسطو، فخرج عن هذا النمط بكتابه التقريب مبينا مدى إخضاع المادة المنطقية في نقد وبناء العلوم، أيا كانت طبيعتها، سواء شرعية أو عقلية، لهذا قال فيه صاعد الأندلسي متهما ابن حزم، " أنه خالف أرسطوطاليس، واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض

في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط "(الأندلسي، ص. 1910: 76)، وفي مقابل هذا الاتهام نجد من يرفع من مكانة ابن حزم، وما اشتغل به وخاصة في كتابه التقريب، حيث يقول أحد الباحثين القدامى:" أنه سلك في بيانه للمنطق، وإزالة سوء الظن، عنه وتكذيب المخرطين به طريقة لم يسلكها أحد قبله (الحميدي، أ. 1952: 291). حقيقة أن ابن حزم كان واعيا كل الوعي، أن منطق أرسطو وضع لأجل ثقافة معينة، ولغرض معين وهو الرد على الفلسفات السفسطائية، لان لغته كانت لغته يونانية، ولذلك لم يعمل على شرح هذا المنطق والترويج له كما هو بل ألحت عليه ثقافة عصره ومشكلاتها بإعادة قراءة هذا المنطق بلغة أخرى غير اللغة اليونانية وهي اللغة العربية، حيث وظف هذه المادة المنطقية في قراءة النص المقدس قراءة جديدة حسب طلب ثقافة عصره، فكان المنطق أداة طيعة عند ابن حزم، حيث استطاع توظيفها في فهم النصوص الدينية، واستنباط الأحكام الجزئية منها والدفاع عن المنطق بواسطة النص لبيان قيمة هذا العلم، فحقيقة توظيف الأحاديث النبوية والآيات القرآنية، كان الغرض منها تفنيد تهمة التعارض بين علوم الفلسفة منها المنطق، والشريعة من ناحية أخرى، بناء على الدليل الذي أقامه ابن حزم في كتابه، وهو أن أغراض الفلسفة هي نفسها أغراض الشريعة .

لكن الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، وأبعادها الفكرية في ذلك العصر لم تكن تقبل مثل هذا الأمر، حيث وقف أعداء العقل والمعقول ضد الفلسفة وأهلها، وضد المنطق وأهله، على اعتبار أنها علوم وافدة من الآخر وهي علوم تتعارض جوهرا مع منطق الوحي وعلومه، وهذا الموقف العدائي مثله الفقهاء وقتذاك وعامة الناس، وأصبح كظاهرة ثقافية، تعمل على تحنيط الفكر حيث لم يكن في مقدور أهل العقل التصدي لهذه الظاهرة بالدليل العقلي، لأن أراء هؤلاء ليست عقلانية، وإنما لا عقلانية، زاعمين بمحاربتهم للفلسفة وأهل المنطق أنهم يدافعون عن الشريعة الإسلامية وعلومها، ولكنهم كانوا أشد خصوما للنزعة العقلية، بل كانوا سببا في تخلف المسلمين لعدة قرون، ولذا نبه ابن حزم أن هؤلاء لا ينفع معهم الخطاب العقلي العقلاني المتفتح، فالتجأ إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتأكيد موقفه العقلي، وتأييده بدليل نقلي مع استحالة مناقشته، حيث كان يأمل بهذا النحو أن يحقق غرضين:

أولا: رفع تهمة التعارض بين المنقول والمعقول، على أساس أن الأدلة العقلية لا تتعارض مع النصوص الدينية، وأن أهداف الشريعة هي نفسها أهداف الفلسفة، وأن النصوص الدينية تثبت الأدلة العقلية وتؤيدها في تبرير القضايا .

ثانيا: توظيف الدراسات المنطقية وتكييفها مع منطق الدراسات الدينية فقها وتفسيرا وكلاما، وخاصة في مجال الفقه الذي يجب أن يقوم أساسه على دعائم منطقية، وبوجه عام فالجوء ابن حزم للنصوص الدينية للرد على هؤلاء إنما غرضه تثبيت الفعل العقلي النقدي، ضمن منظومة الثقافة المعرفية الإسلامية، حيث يوضح أن الأحاديث التي أوردها في كتابه التقريب أراد من خلالها، الرد على الخصوم فيما اتهموا به الفلاسفة، والمناطقة هذا من جهة، ومن جهة أخرى بيان جهلهم بالمنطق والشريعة على حد سواء، لذلك استخدم ابن حزم سلاحهم فحاربهم بالخطاب النقلي لتأييد الخطاب العقلي، وكان في هذه الحالة أقوى تأثير من الخطاب العقلي في نفوس العامة، وحجته أن هؤلاء الذين هاجموا منطق الفلسفة وعلومها لم يفقهوا معانيها ودلالاتها، ولم يطالعوها بالقراءة، فكانت تهمة

الكفر والإلحاد من أبشع ما أشاعه هؤلاء أعداء المعقول والعقل ضد المشتغلين بالعقل وعلوم العقل، لان أهل المنطق والفلسفة "براء ذوي ساحة سالمة، وبشره نقية، وأديم أملس، مما قارنوهم به، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "والواسطة بيننا وبين الواحد الأول "من قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما "(ابن حزم ،أ. 1959: 6 - 7).

غير أن ابن حزم لم يقصد بهذا النص الدفاع عن الفلسفة والمنطق وبيان قيمتهما، وإنما لما في هذا النص من وقع في نفوس عامة الناس وأيضا الفقهاء للدفاع عن أهل الفلسفة وأهل المنطق ورفع تهمة الإلحاد والكفر عن هؤلاء، حيث وقع الخصوم في موقع محرج، وهو اتهام المسلم بالكفر، الذي يتناقض مع نص صريح فقد تتهم شخص بالجهل، أو بعدم الإلمام بالعلم الذي يخوض فيه لكن تهمة الكفر أمر لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، ولم ينته بإحراج أعداء المعقول والعقل بتهمة الكفر فقط، بل راح يبحث عن أداة أقوى لرفع ثقة عامة الناس بهذا الموقف الذي مثله الفقهاء، في اتهام علوم الفلسفة وأهلها، يظهر بأنه الحق واليقين الذي تمثله الأغلبية، وإن كان لم يكن ضروريا من الناحية العقلية، وتاريخ الفكر والعلم يشهد بأن ما يسلم به أغلب الناس ليس هو بالضرورة الرأي الصحيح، والعقل يعجز عن إثبات أن الحق ليس هو ما يسلم به أغلب الناس، وهذا ما أدى بابن حزم الأندلسي أن يثبت الفرضية الخاطئة بخطاب خبري صادق وفعال محنطا ومحطما ومعطلا كل الأدلة وهو النص الديني فاستشهد بقوله تعالى، والكلام هنا موجه لنبيه "وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله " (الأنعام الآية:6)، لأنه في نظره أن أكثر الناس سارع إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه وعلى هذا المنحى كان موقفهم من الكتب المنطقية، فالعبرة ليست بالأغلبية الساحقة في تصديق ما ذهب إليه الفقهاء في هجومهم على المنطق، وإنما العبرة بالفعل، بل الأكثر من الناس جدا فالغالب عليهم الحمق وضعف العقول، والعاقل الفاضل نادر وقليل البتة، وهذا يؤخذ حسا "(ابن حزم ،أ. 1959: 180)، فالموقف الصحيح ليس دائما هو موقف الأغلبية وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدرك هذه الحقيقة عندما قال: "الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة " (ابن حزم، أ.1959: 180)، وقد أورد ابن حزم في كتابه عدد كبير من الأمثلة وهي كيف أن المنطق له دور أساسي في فهم النص الديني، وأن تأسيس الفقه مبني على أسس منطقية، وأهمها:

أ- في حديثه عن الكلي والجزئي في المنطق نجده يشرح العلاقة بينهما فالكلي يقتضي الجزئي الذي هو بعض الكلي، وما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل .. الخ، فالحكم على الكل يصدق على الجزء وفي هذا المبحث يقدم مثالا من القرآن الكريم قوله تعالى: " السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما "(المائدة الآية :38). فهذا حكم كلي في لغة القضايا المنطقية وهي قضية كلية موجبة، ثم يأتي بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والقطع في ربع دينار فهذه جزئية، بعض تلك الكلية، وتفسير لجزء من أجزائها، وليست دافعة لها ولا لشيء منها أصلا، ولا مانعة من القطع في أقل ربع دينار إلا بإدخال حرف النفي "(ابن حزم،أ. 195 :103)، فالحكم بقطع يد السارق أو السارقة حكم عام غير محدد بقدر معين من المسروقات فالقطع يحدث حتى ولو كانت السرقة ربع دينار فالحكم ينطبق على أي قدر من المسروق .

ب - في باب أحكام البرهان في الشرائع: يقول ابن حزم "إن الألفاظ في الشرائع اللازم الانقياد لها بعد ثبوتها التي إليها يرجع فيما أختلف فيه منها إما قول عام ذو سور أو ما

يجري مجرى ذو السور من المهمل الذي قوته في اللغة قوة ذي السور ومن الخبر الذي يفهم منه ما يفهم من الأمر هو على عموم المعنى وذلك نحو قوله عليه الصلاة والسلام، " كل مسكر حرام"، فهو كلي ذو سور (ابن حزم ،أ. 1959: 149- 150)، فهم ابن حزم هو النص الديني على أساس تقسيم القضايا إلى قضايا مهملة وقضايا مسورة، فالألفاظ تكون حكما كليا عاما دل على كليته سور القضية الكلية، و في حالة الإيجاب إما يفهم منه كلي عام، حتى ولو كان يصرح بمثل هذا السور مثل القضية المهملة التي يرى ابن حزم أن قوتها في اللغة تعادل قوة القضية ذات السور مثل الأمر الذي لابد من فهمه على أنه كلي عام لأنه يكون على عموم المعنى، و لذا أدرك ابن حزم أن الكثير من أحكام الشريعة هي أحكام عامة رغم عدم التصريح فيها بسور الكل ونبه إلى فهم هذه الأحكام على أن معظمها من الكليات العامة إلا إذا نص على حصرها والاستشهاد بالحديث كما ورد كل مسكر حرام، لان هناك الكثير من الشرائع ما يؤخذ على العموم.

ومن هنا فالنص القراني يحمل قواعد ومقتضيات المنطق الأساسية، من مثل قوله تعالى " إن الله يؤمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها" (سورة النساء: الآية 58)، وقوله تعالى " إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه " (سورة المائدة: الآية 90)، فأساس الفقه لابد أن يكون على أساس المنطق وأن فهم المنطق لا يتم إلا بالمنطق الفطري الذي يقره الشرع .

ج- المنطق ضروري لفهم الدين والفقه، يذكر ابن حزم حديث الرسول "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"، ويعلق على هذا النص الديني قائلا "ولا فقه إلا بمعرفة ما ذكرناه، ومعرفة المنطق والإشراف عليه فمن حرم ما ذكرت فما أخوفنا عليه أن يكون الله عز وجل لم يرد به خيرا " (ابن حزم ،أ. 1959 :200- 201).

إنما يمكن استخلاصه من هذه القراءة الإبستمية والنقدية لأبن حزم في كتابه التقريب، ما يلي:

أولا: لا تعارض بين النقل والعقل، بين الشريعة والفلسفة.

ثانيا: محاولة توظيف الشريعة للدفاع عن العقل وأهله، وعلوم المنطق والفلسفة من خلال استخدام ألفاظ شرعية، والتعبير بها.

ثالثا: فهم النص الديني النقلي فهما صحيحا، يتم وفق قواعد المنطق .

رابعا: علم الفقه يقوم على أسس منطقية

خامسا: تبسيط المنطق وإدخال ألفاظ عامية عليه لتحاشي الصعوبة التي جاءت في كتب الأوائل الناتجة عن الترجمة و عن عدم فهم الكثير من القضايا في منطق أرسطو.

سادسا: توظيف النص الديني للدفاع عن المادة المنطقية، وإخراج المشتغلين به من دائرة الإلحاد إلى دائرة الإيمان.

سابعا: إظهار النقد الثقافي الذي كان سائدا وقتذاك والذي تموقع في دائرة علوم الأوائل ومدى تعارضها مع النص الديني ومحاولة فك الحصار وكبت الصراع من منطق المعرفة الدينية، ومدى انسجامه وتوافقه مع منطق الآخر التغريبي منطق أرسطو على الخصوص، ولا ننسى أن هناك محاولة على نفس المنوال يمثلها أبي حامد الغزالي، لكن تبقى هذه المحاولة أقل شجاعة من شجاعة ابن حزم التي أظهرها في نقده لأعداء المنطق،

لأنها كانت أقوى واشد، لذا يعد ابن حزم الأندلسي بحق حامل لواء النقد الثقافي في عصره.

- **المصادر والمراجع :**

الأندلسي، ابن حزم.(1959). التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية،تح، إحسان عباس منشورات مكتبة الحياة بيروت لبنان.

الأندلسي، ابن حزم.(1921). الفصل في الملل والنحل والأهواء، ج ،1 ، ج2، مصر.

الحميدي، أ.(1952). جذوة النفس، مصر.

الغزالي، ابي حامد.(1960). معيار العلم ، دار المعارف، القاهرة ، مصر.

يفوت، سالم. (1986). ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

الأندلسي، صاعد. (1952). طبقات الأمم ، الطبعة اليسوعية ، بيروت ، لبنان.

مهران رشوان، محمد .(2004). دراسات في المنطق عند العرب، دار قباء ، للنشر والطباعة ، القاهرة ، مصر.

الغذامي،عبد الله.(د- س)."النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، المركز الثقافي العربي-

التّأصيل اللّغويّ والعقديّ للمنطق عند "أبي حامد الغزالي"

زين العابدين مغربي
جامعة سيدي بلعباس

مُلخص:

عَرفَ المنطقُ اليونانيُّ بعدَ انتقالِه إلى الثقافة الإسلاميّة مُواجَهةً عنِيفةً مِن لدُن رجال الدِين الذين اعتبرُوه مناقضاً لتعاليم عقيدة الإسلام. ولكن، على الرغم من التّعطيلِ الذي عرفهُ المنطق من قبل الفقهاء والأصُوليّين، إلاّ أنّ محاولة تشغيله، بل وتطعيمِه مع علوم الدين أخذت حظاً وافراً في كتابات "أبي حامد الغزالي"، الذي عدّه منهجاً علميًّا يرتكز عليه لتجدِيد المنهج الأصُوليّ وحماية العقل الفقهيّ من الزيغ. ومقالنا هذا جاءَ ليوضِح إستراتيجيّة "الغزالي" في تأصِيل المنطق تأصِيلاً لغويًّا وعقديًّا ليجعله في النهاية منطقاً عربيّ اللّسَان وإسلاميّ الرُوح.

مقدمة:

بَعد أنِ انتقلَ التراثُ اليُونانيّ -الأرسطيّ والرّواقيّ بالأخصّ- إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عبرَ النقل والتّرجمة، اصطدم المسلمون بالمحتوى الذي يعكس الخصوصيّة الميتافيزيقيّة والوثنيّة لعلوم اليونان. فأفرز هذا الاصطدام رؤى متعارضة واتجاهات متباينة إزاءَ طبيعة العلوم الدخيلة لاسيمَا منها "المنطق". ويمكن جمع تلك المواقف في موقفين متناقضين: الأوّل حَذّر من الاشتغال به وأصدرَ في شأنه فتاوى ورسائل تُوجِب التّحريم لمَا له من مواضيع طبيعيّة وإلهيّة تُباينُ العقيدة الإسلاميّة، والآخر جوّزه واستحبّه ضابطاً للعلوم الأخرى، فألف فيه وبوّبَهُ على سائر المباحث العلميّة والشّرعيّة.

وليس المقصدُ من هذه الورقة استقصاء الموقفين، و إنّما إظهار الرأي الذي أعاد تشغِيل المنطق بعد التّعطيل الذي عرفهُ من قِبلِ علماءِ الدين. ولأجلِ ردِّ المنقُول إلى المأصُول أو ما يُعرفُ بـ "تقريب المنطق اليوناني إلى المجال التداولي الإسلامي"، نرى "أبَا حامد الغزالي"(450- 505هـ) قد تحمّلَ مسؤوليّة تأصيل المنطق اليوناني على قواعد لغويّة وتطعيمه بروحِ إسلاميّة، علماً أنّ انتماءَه الأصُولي لم يجعله ناقماً على المنقول المنطقي كما كان الحال عند "إدريس الشافعي" (ت204هـ) من قبلِه و"ابن تيمية" (ت728هـ) من بعده، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقده للفلسفة اليونانيّة وإظهار تهافت نظرياتهم وتلبيسات آرائهم لم يجعله هو الآخر مُظهِراً تهافت المناطقة كمَا فعلَ مع تهافت الفلاسفة. هذا الصُورة المُركبة من تناقضات هي المحركُ الأساسيُّ لمعرفة دوافع تبني "الغزالي" المنطق واعتباره منهجاً علميًّا يُقوّم به اعوجاجَ الفكر الفقهيّ ويبنِي على أسُسه الكليات الأصوليّة. ولا يمكن إدراك البنيّة الفكريّة لِـ "أبي حامد الغزالي" إلاّ إذا تتبعنا أفكاره

ومواقفه الفلسفيّة والمنطقيّة من كتابه "مقاصد الفلاسفة" إلى "المنقذ من الضلال"، وانطلاقاً من هذه المسيرة نكتشف أنّ "الغزالي" اتّبع إستراتيجيّة "اختراع الألفاظ" وتكييفها مع المنظومة الإسلاميّة العربيّة رُوحاً ولغةً.

ولنا أن نتساءل هنا، ما هي دوافع الاعتقاد بالمنطق منهجاً علميّاً عند "أبي حامد الغزالي" على الرغم من دحضِه لأقوال فلاسفة اليونان؟ كيف استطاع أن يُؤصّل للمنطق اليونانيّ؟ وما هو مسَار التّأصيل؟

1. دوافعُ الاعتقادِ بالمنطقِ منهجاً للعلوم:

فضوليّة تَقصّي المعرفة والكشف عن أغوارها جبلة أودعها اللّه عزوجل في نفس "الغزالي"، وها هو يحدثنا عنها فيقول: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من اللّه وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي» (الغزالي، أ. 2004: 81). لهذا الدّافع الفطريّ لم يترك "الغزالي" فرقةً أو مذهباً أو موقفاً إلاّ وحَصَّلَهُ وعَقله ثمّ وجَّه له نقداً مُميَّزاً في ذلك بينَ صَحيح الرّأي عن فاسده.

وكان طلب الحقّ في زمانه لا يفارق أربع فِرق، تدرج في طلب علومها فرقة تلوى الأخرى، إذ يقول: «فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنياً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليم الباطنية، ومربعاً بطرق الصوفية» (الغزالي، أ. 2004: 90). وبعدَ هذا الاستقصاء المنهجيّ في أساليب الفِرق، وجد أنّ حقيقة المعرفة مُتباينة لإدعاء كلّ فرقة امتلاك ناصيتها؛ فعاب على المتكلّمين الذين استعملوا المقدمات التي تسلموها من خصومهم دُون نظرٍ فوظفوها في الدفاع عن العقيدة، فأفسدوها وأخرجوا علم الكلام عن مقصوده باعتباره علماً وافيًّا عند "الغزالي"، كما أشهروا سلاح الجدل في وجُوه بعضهم البعض للظفر بمجالس السّلطان، بالإضافة أنّهم أضلّوا العَوام وشوّهُوا لهم عقيدتهم، بل وحشروهم في مجادلات مآلها خطيرة. وفي معرض دحضه لآراء المتكلِمين، يَنقل لنا منهجهم في "الرسالة اللدنيّة"، حيث يقول: «وأهل النظر في هذا العلم يتمسكون أولاً بآيات اللّه تعالى من القرآن، ثم بأخبار الرسول صلى اللّه عليه وسلم، ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية، واخذوا مقدمات القياس الجدلي والعادي ولواحقها من أصحاب المنطق الفلسفي، ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها، ويعبرون في عباراتهم بالجوهر والعرض والدليل والنظر الاستدلال والحجّة، ويختلف معنى كل لفظ من هذه الألفاظ عند كل قوم حتى أن الحكماء يعنون بالجوهر شيئاً، والصوفية يعنون شيئاً آخر، والمتكلمون شيئاً، وعلى هذا المثال» (الغزالي، أ. 2003: 227).

أمّا منهج الفلاسفة فكثر فيه اللغط والخطأ خاصة في قسم الإلهيات لعدم وفاء الفلاسفة بالشّروط المنطقيّة أثناء استدلالاتهم في المواضيع الإلهيّة الموصوفة أصلاً بالفساد والضّلال، ممّا جعلهم يَتناقضُون في أقوالهم. فيُحدثنا عنهم بأنّهم: «يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل؛ وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء على العلوم الإلهية» (الغزالي، أ. 2004: 105).

بعد الحديثِ عن عُقم منهج الفلاسفة، انتقل إلى فِرقة الباطنيّة التي استفحل خطرُها في عصره، من خلال ما ادَعته من فكرة عصمة الإمام وبُطلان الرّأي. وكانت تؤسّس لمعتقداتها على قواعد فلسفيّة منطقيّة، رأى "الغزالي" أنّها قواعد مُغلفة بمُقدمَات تُوهِم المُخاطَب صدق ادعائهم، إنّها مغالطة تنشأ من إخلال في شروط الاستدلال وقواعد القياس إمّا من جهة الصُّورة وإمّا من جهة المَادة. وقد خصّص "الغزالي" مؤلفه "القسطاس المستقيم" لعقد مناظرة مع واحدٍ من أهل التّعليم. والخلاف الذي دارَ بينهما في هذه المناظرة هو المُعلم –إشكاليّة السّلطة– ؛ بحيث يدعُو "الغزالي" إلى إمامٍ واحدٍ هو الرّسول صلى الله عليه وسلم، بينما ترى الباطنيّة أنّ في كلّ عصرٍ إمَاماً مَعصُوماً يرعى شؤون النّاس ويحلّ إشكالاتهم في القرآن والأخبار والمعقولات، ولو كان الأمر كذلك يقول "الغزالي" لأخرّت الصّلاة عن وقتها إذا أشكلت عليك القبلة حتّى تسافر إلى الإمام فتسأله عنها (الغزالي، أ. 1993: 89). فأراد "الغزالي" من كتابه أن يصحّح معتقد الإسماعيلي و يوجِّهُهُ إلى موازِين منطقيّة مُستوحَاة من القرآن الكريم تَعصِمهُ من مُعتقد أصحَاب التّعلِيم.

بقيَ نقد منهج الصّوفيّة ومسلك بعض العلماء المحسُوبينَ على الدين، حيث سعَى "الغزالي" إلى إظهار الطريقة التي يرَاها الأسلم بالإتّباع. فأوجبَ على الصُوفي ضرورة تعلم العِلم والتسلّح بالعقلانيّة والمنهج البُرهانيّ حتّى يَقِيَ نفسَه الزّيغ والانحراف ويستطيع التمييّز بين ما يصلح وما لا يصلح من الطرق، لاسيمَا أمَام بعض المسالك الصُوفيّة التي امتزجَت بمواضيع الفلسفة اليونانيّة كموضوع "الفيض" و"وحدة الوجود" وسبيله إلى ذلك التّمييز هو المنطِق، فكان «يطمح بجدية بالغة إلى منطقة التصوف، مما قاده إلى ابتكار الأساليب المناسبة لجعل التصوف ينحو نحواً يقترب به من حقل العلوم، معتمداً في هذا المجال على قضايا الشريعة المتجاوزة للمعقول والتي في الوقت ذاته لا تعارضه» (الزعبي، أ. 2000: 189). أكثر من ذلك نجده يُسَيِّج التّصوّف بعُلوم الشّريعة حتّى لا تكون شطحات وانزلاقات مثلما حدثت لبعض صُوفيّة زمانه.

بعد هذه الجولة السّريعة في مناهج الفِرق الأربع التي كسحت عصر "الغزالي"، وجد في النهاية أنّها تشترك كلّها في سُوء ضبطِ المعايّير المنطقيّة البعيدة عن العقلانيّة والموضوعيّة في طلب العلم اليقينيّ. من هنا، جاءت الدوافع الابستيمولوجيّة والسّياسيّة في التّمسك بالمنطق واتخاذه معياراً للعلوم العقليّة والشّرعيّة يُفرّق بهِ بين فساد الأدلة من قويمِها ويُعايرُ صحيح الفكر من فاسده، فمن لم يأخذ بحظٍ وافرٍ منه فلا ثقة في علومه على الإطلاق، وقد عمدَ إلى تطبيق المنطق اليوناني على النصوص الشّرعيّة لاسميَا منها القرآنيّة (Jacques, B. 1985: 84). لهذا، خصّ المنطق بمقدمة لا تخصّ علمًا بعينِه، وإنّما مقدمة سائر العلوم، إذ يقول فيها: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه- أصلاً- » (الغزالي، أ. ج1. 2005: 30). فأراد بهذه المقدمة "مَنْطَقَة العُلوم"، ومن جُملتِها علم أصول الفقه. وقد تبنّى لتطعِيم المنطق بالعلوم الشّرعيّة إستراتيجيّة "اختراع الألفاظ" سارت في طريق التّأصيل اللغويّ والعقديّ للمنطق.

2. حَدُّ التّأصيل ودوافعه:

يُردُ حدّ "التّأصيل" إلى لفظ "أصّل الشيء"، أي جَعلتُ له أصلاً ثابتًا يُبنَى عليه غيره، و"الأصل" بهذا المعنى هو «أسفل كل شيء وجمعه أصول لا يُكسّر على غير ذلك، وهو اليأصول» (ابن منظور، مج11. 1997: 12)، وقد عُمِّم هذا المعنى على كلّ مَا يَستنِد تحقِيق الشيء إليه، حتّى وإن كان شيئاً محسوساً أو معنوياً. كقولنا: أصل هذا الجدوَل ماء النهر. وكقولنا: أصل صحّة قضية ما الاستدلال كذا. وفي هذا السياق أراد "الغزالي" أن يُؤصّل للفكر المنطقيّ وقواعده وأشكاله ليعطيه الشّرعيّة في نسبة المنطق إلى التراث الإسلاميّ وليس فقط إلى المورُوث اليونانيّ، فهو العلم الذي يسدّد العقل الإنسانيّ لا العقل الأعجميّ بعينه، حيث يقول: «ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم [=اليونان]، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" "كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً» (الغزالي، أ. 2003: 50).

أمّا الغاية التي جعلت "الغزالي" يَردُّ المنطق إلى المنظومة الإسلاميّة والعربيّة قد تعدّدت دوافعها، لكن يمكن أن نختصرَها في الأسباب التاليّة:

أ. اعتبار المنطق من المكايِّيل والموازين التي نزنُ بها الرجحان من النقصان والربح من الخسران، يجعل المنطق خارجاً عن الفلسفة والصناعات الأخرى، بل أكثر من ذلك فقد جعله بوّابة العلوم كلّها العقليّة منها والدينيّة، لأنّه يشحذ الفكر ويُقوّيه، كما يعضده في الاستدلالات ويقيه الشّطط فيصرفه عن تلبيسات الأقوال وتخليطات الأوهام، إذ يقول: «فأكثرها [=المنطقيات] على منهج الصواب،

والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات، دون المعاني والمقاصد؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظّار» (الغزالي، أ. 2003: 9). ونحسبه يقول، إذا كان المنطق شريعة العقل الإنسانيّ فمن باب أولى أن تكون له أصُول عندنا قبل أن تكون عندهم، لأنّ أمّتنا أهل حقّ وتسعى إلى إدراكه وتمييّزه عن الباطل بالعقل، حتّى وإن اختلفنا معهم في الأسماء والمصطلحات.

ب. هرُوبه من الهجمات التي أطلق شرارتها الفقهاء ورجال الدين ضدَ المنطق خاصةً تحذيراً وتحريماً، دفع بـ "الغزالي" إلى نَحتِ مصطلحات عربيّة اللّسان تجعل المتكايس المستضعف إذا «سمع اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في "مدارك العقول"» (الغزالي، أ. 2003: 50). وكذلك تقريب الألفاظ العربيّة إلى المعاني المنطقيّة تقلّل من ضراوة هجُوم الفقهاء عليه، وقد ينالُ «رضا هؤلاء الفقهاء أو يتحاشى على الأقل غضبهم وانتقاداتهم. وربما استطاع بذلك أن يخفف نسبيًّا حدة هذا الهجوم وتلك الانتقادات» (رشوان، م. 1996: 19).

ج. تبنّي "الغزالي" مشرُوع تجديد منهج علم أصُول الفقه وهو من العلوم الإسلاميّة المحضة، يتطلب شبكة مفاهيميّة تتماشى وطبيعة الموضوع المدرُوس والغرض المنشود، أي أنّ التّأسيس لِـ "منطق الاجتهاد الفقهيّ" وفقَ قواعد وأسُس لا تَخرُج عن النَسقِ المِعيَاري المَنطقيّ، خاصةً في وضع الحُدُود الفِقهيّة مع مَا يُوافِق الشّرُوط المنطِقيّة وفي بناء الأقيسَة تمهيداً للاستدلال والاجتهاد، يستدعي استحداث مفاهيم منطقيّة المعنى إسلاميّة المبنى.

وهكذا، اتّضحت أسباب تقريب المنطق إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة، لكن كيف تمّ التّأصيل؟

3. مَسَارُ التّأصيل عندَ "أبي حامد الغزالي":

يبدُو أنّ "الغزالي" قد فَضّل طريق تشغيل المنطق وإعادة إحيائه بعد تلك الموجة العنيفة التي شنَّهَا علماءُ الأصُول والفُقهاء على المنطق. واختيار هذا الطريق جعله يُعبدُ مسالكه في كتاباته الأولى لا سيما "مقاصد الفلاسفة". وبَيْنَ تشغيله للمنطق وتعطِيلِ آخَرين له، وجَدَ نفسَهُ مُضطراً لإتّباع إستراتجية يُمرّر من خلالها مَشروعه التجديديّ محققّاً مآربَه الدِينيّة والابستيميّة. فالتحوّيل اللغَويّ الإسلاميّ للمنقُول المنطِقيّ عند "الغزالي"، يُمكن تفريع مسَاره إلى قِسمين:

1.3 التّأصيلُ اللغويّ للمنطق:

إذا كان بحث "الغزالي" قد انكبّ على علم أصُول الفقه، وهذا الأخير هو من المصنفات الدينيّة الإسلاميّة البحتة. فإنّ الكتابة في مَباحثه، والانقياد لمعطياته اللفظيّة والدّلاليّة، والسَّعي إلى بذل الوسع لاستنباط الأحكام الشرعيّة، كلّ هذا فرض على "الغزالي" احترام خصوصيات العِلم وهو يُقرّبه إلى المنطق اليونانيّ. هذا فضلاً، على اشتراط تحصيل علم اللغة والنّحو للمجتهد حتّى «يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه» (الغزالي، أ. ج4. 2005: 12). والمباحث المذكورة ليست حكراً على علم الأصول، بل أيضاً لهَا علاقة بعلوم اللغة والبلاغة. وهنا تأتي مهمة "الغزالي" في تحويل منطق الألفاظ والدّلالة تحويلاً يَمُسّ المبنى والمعنى؛ فقد جَرّد المفردات المنطقيّة من الطابع "الأرسطيّ" و"الرّواقيّ" ليُكسبها حُلةً عربيّةً أصيلة. ولم يَأتِ هذا التّحويل دفعةً واحدةً، وإنّما تَمَّ بطريقةٍ تدريجيّةٍ بَدءاً بمؤلفه "معيار العلم في المنطق" وصولاً إلى "المستصفى من علم الأصول".

فمن حيث اسم "المنطق"، فقد خَلت عناوين كتبه من لفظ "المنطق"، «إذ تحاشى عن عمد استخدام هذا الاسم مستعيضاً عنه بأسماء أخرى عديدة مثل: "معيار العلم" و"محك النظر"» (رشوان، م. 1996: 16)، على الرغم من الحضور المتفاوت للمصطلحات المنطقيّة في مضمون الكتابين. إلى أن جاء كتابه المتأخر الموسُوم بـ "القسطاس المستقيم" «ليتحاشى فيه بصورة تكاد تكون كاملة، استخدام هذه الاصطلاحات المنطقية المألوفة، مستبدلاً بها اصطلاحات أخرى جديدة» (رشوان، م. 1996: 16). وقصَد "محمّد مهران" من عبارة "تكادُ تكون كاملة"، أنّ "الغزالي" لم يَتخلَّ نهائيّاً عَن المفردات المنطقيّة بحمولتها الأرسطيّة، ويَتبيّن هذا في كتابه "القسطاس المستقيم" حين استعمل لفظ "القضية" (الغزالي، أ. 1993: 59). للإشارة إلى الجملة الخبريّة المؤلفة من الحكم والمحكوم عليه.

أمّا مِن حيث الحدود المنطقيّة الواردة في متون مؤلفاته، فهي الأخرى أخضِعَت للتّحوِيل التدريجيّ. فظهر في كتابه "مقاصد الفلاسفة" منقاداً لمنطق "ابن سينا" مُلتزماً بمنظومتِه اللفظيّة، لأنّه من خلال النصوص الغزاليّة المنطقيّة لا يُوجد فيها ما يدلُّ على معرفته المباشرة لأقوال "أرسطو" المنطقيّة، بل القراءة الغزاليّة للمنطق كانت قراءة سِيناوية. ومن جملة هذا الانقياد "السِينوي"، ذكره أنّ المدركات لا تخرج عن كونها "تصوّراً" و"تصدِيقاً"، اللذان أصْبَحَا في "معيار العلم في المنطق" "معرفة" و"علماً" مُتأسِّياً بالنّحاة، إذْ يقول مُبرّراً هذا التّحوّل: «إن المعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد إذ تقول عرفت زيداً، والظن يتعدّى إلى مفعولين إذ تقول

ظننت زيداً عالماً. والعلم أيضاً يتعدى إلى مفعولين فتقول علمت زيداً عدلاً، فهو من باب الظن لا من باب المعرفة» (الغزالي، أ. 1994: 67- 68). كما عمّ التّغيّير منطق الألفاظ؛ ففي "مقاصد الفلاسفة" بحث في الدّلالة وأنواعها واللفظ من حيث الإفراد والتّركيب، فضلاً عن تقسيم المفرد إلى: اسمٍ، وفِعلٍ وحَرفٍ. مُتوسِعاً أكثر في نِسبَة الألفاظ إلى المَعاني في "معيار العلم في المنطق" و "محك النظر" مُشدِّداً على ضرورة التّمييّز بين الألفاظ المتواطئة والمُشتركة، وبين الألفاظ المتباينة والمترادفة، ثمّ انتقل إلى المعانِي مُتحدثاً عن الخاص والعام والذاتي واللازم والعرضي تميداً للمفردات الخمس في تحديد المفردات الفقهيّة والمفاهيم الأصوليّة.

والجمع بين مبحث الألفاظ والمعاني في كتابه "المستصفى من علم الأصول" له مرجعية لغويّة وأخرى أصُوليّة:

1. فأمّا السّند اللّغويّ، فمَرَدّه إلى غنى ألفاظ اللغة العَربيّة واتّساع معانيها؛ بحيث يُمكن التّعبير عن معنى واحد بأكثر من لفظٍ، كما يمكن أنّ يكون للفظ الواحِد عدة معاني. والوقوف على هذه الأمور تدقيقاً وتمحيصاً يُعينُ الأصُوليّ في ضَبط تصوّر الموضوع والمحمول في القضيّة الشّرعيّة وما سَيأتي بعده من اجتهادات فقهيّة. هذا المقصد اللغويّ في مبحث الألفاظ والمعاني لا نجد له نظيراً في منطق "أرسطو"؛ ففي كتابه "قاطيغورياس/المقولات" جاء حديثه عن الدّلالة موجزاً، وفي كتابه باري أرمينياس/العبارة" تجنّبَ الخوض في أنواع الألفاظ بالكيفيّة التي طرحها "الغزالي". فالتّصوّر اللغويّ طغى على الكتابةِ الأصوليّة.

2. أمّا السّند الأصوليّ، فنستشفه في طبيعة المسائل المدروسة التي تستوجب البحث في الألفاظ والدّلالة، وكذلك الاهتمام بالمفاهيم الأصوليّة؛ كالعَام والخاص، والاستعارة والحقيقة والمجاز، لأنّ استثمار الأحكام الشّرعيّة مِن النصوص الدينيّة منوط في كثيرٍ من الأحيان بفهم هذه المسائل اللغويّة. فالأصوليّون –ومن جملتهم "الغزالي" و من بعده "سيف الدين الآمدي"– أدركوا أنّ النص ليس ناطقاً بذاته وأنّ الذي يتقدم لاستنباط الأحكام منه عليه التّمييّز بين تلك المباحث الدّلالية واللفظيّة، لأنّ القرآن الكريم أنزِل (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ) (سورة الشعراء، الآية: 195).

ولم يتوقف الأمر عند الجمع بين اللفظ والمعنى، بل امتدّ إلى استبدال بعض المفاهيم اللغويّة بالمفاهيم المنطقيّة، ومن بين هذه المفاهيم نذكر:

–تعويله على لفظ "المعيّن" الحامل لدلالة عربيّة، إذ أنّ لكلّ معنى في اللغة العربيّة لفظ معيّن محدّد يعود إلى ذلك الأمر بعينه. يقول " الشريف الجرجاني": «التعيُّن ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره» (الجرجاني. 2006: 41). ولفظ "النظم" الحامل لدلالة لغويةٍ وبلاغيةٍ، وهكذا. وإذا ما أخذنا

الحدّ الأخير، نرى أنّ للشعر والنثر نظمهما في تأليف الكلام بتآلف حروفه ومفرداته وجمله، فكذلك القياس هو جملة من الوحدات المنطقية تمَّ تأليفها وترتيبها في هيئةٍ منطقيّةٍ. وفي سياق التمثيل النظمي للقياس كوحدة منطقيّة، يُشبِّهُه "الغزالي" «كمن يريد بناء بيت، فحقه أن يهتم بإفراز المواد التي منها يتركب، كاللّبن والطين، والخشب. ثم يشتغل بالتصوير، وكيفية التنضيد والتركيب» (الغزالي، أ. 1990 : 42) . فالقياس نظمٌ انتظم في ألفاظ ووجوه دلالتها ونسبتها إلى المعاني تشكيلاً لتصوّرين، هُما الموضوع والمحمول - بلفظ "أرسطو"/الموصوف والصفة بلفظ "الغزالي"- اللذان تتألف منهما المقدمات. وفي هذا الشّأن يقول: «وأقل ما ينتظم منه قياس مقدمتان أعني علمين يتطرق إليهما التصديق والتكذيب. وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع إحداهما مُخبراً عنه والأخرى خبراً أو وصفاً. فقد انقسم القياس إلى مقدمتين، وانقسمت كل مقدمة إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى ويُدل عليه لا محالة بلفظ. فيجب ضرورة أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها، وفي الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها. ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألّفنا معنيين وجعلناهما مقدمة» (الغزالي، أ. 1994 : 70).

هذا التّأصيل، يبيّن لنا أنّ "الغزالي" لم يكتفِ بالمنهج المنطقيّ بأبعاده الأرسطيّة فقط، بل عمل على تقريبه إلى اللغة العربيّة و كان قصده من وراء هذا التّغيّير اللفظي أنّ «يذهب بالمنطق إلى حدود الاندماج بالعربيّة وإخراج المعرفة أو التصوّر بقالب إسلامي وعربيّ» (العجم، ر. 1989 : 89).

2.3 التّأصيل العقديّ للمنطق:

يمكن تفريع التأثيل القرآنيّ للمنطق إلى: التّأصيل الحدِّيّ والتّأصيل القياسيّ. فأمّا الأوّل نعاينه انطلاقاً من المصطلحات التي عمّت مؤلفاته بدءاً من كتاب "محك النظر" الذي يُعدّ طوراً جَديداً في تطويق المنطق معنى ومبنى بخلفيات إسلاميّة استقاها من القرآن الكريم. ومن جملة هذه الحدود، "القسطاس المستقيم" الذي أفرده حدّاً تارة وكتاباً تارة أخرى، وفي شأنه يقول: «أزنها [=المعرفة] بالقسطاس المستقيم، ليظهر لي حقّها وباطلها، ومستقيمها ومائلها، اتباعاً للّه وتعلّماً من القرآن المنزل على لسان نبيّه الصادق، حيث قال: (وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ)» (الغزالي، أ. 1993: 42)، ولمّا سئل عن القسطاس المستقيم، أجاب: «هي الموازين الخمسة» (الغزالي، أ. 1993: 43) المقابلة للقياس المنطقيّ. وكذلك حدّ "الميزان" الذي كانَ في كتاب "مقاصد الفلاسفة" مرادفاً للمنطِق، وأصبح في كتاب "القسطاس المستقيم" يمثل القياس فحسب لا المنطق ككلّ. وهذا التأرجح بين دلالة المطابقة والتضمن، نبرّره باعتقاد "الغزالي" بِ "نظرية القياس" ومَدى

فاعليتها في استنباط الأحكام الشّرعيّة. وكذا إخلاصه للشّعَارِ الذي ظلَّ وفيًّا له، هو أنّ: «الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين» (الغزالي، أ. 1993: 43).

وهكذا، يكون في نظر "الغزالي" واضع "الميزان" الله عزوجل فهو المعلم الأوّل، والآخذ عنه الملك "جبريل" وهو المعلم الثاني، ومستعمله "الخليل" و"محمد" وسائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، أمّا بقيّة الخلق فيتعلمون من الرّسل وليس لهم طريق في المعرفة سواه (الغزالي، أ. 1993: 43- 46)، يلزم على ذلك أنّ الوحيّ ذاته هو أصل المنطق.

وأمّا الآخر، وهو التّأصيل القياسيّ، فنراه يردّ الموازين الخمسة إلى الوحيّ. والمقصود بالموازين الخمسة: ميزان التّعادل، وميزان التّلازم وميزان التّعاند، وهي موازين مقابلة للقياس الاقترانيّ والاستثنائيّ في منظومة المنطق اليونانيّ. والتقريبُ القرآنيّ للمنطق كان حِين اعتبرَ "القسطاس المستقيم" - المرادف للمَوازين الخمسة/القياس- الميزان الذي يظهر الحقّ من الباطل، والرّشد من الغيّ. وهو ميزان أوجبه الله تعالى على عباده في قوله: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ (سورة الشعراء، الآية: 182). فقد اغتنم فرصة سؤال "الإسماعيلي" له عن "القسطاس المستقيم"، مُجيباً إياه: «هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله تعالى في كتابه، وعلّم انبياءه الوزن بها. فمن تعلّم من رسل الله، ووزن بميزان الله، فقد اهتدى؛ ومن عدل عنها إلى الرأي والقياس، فقد ضلّ وتردّى» (الغزالي، أ. 1993: 43). مُستدلاً بآيات من كتاب الله تعالى من "سورة الرّحمن" و"الحديد".

والتّأصيل القرآنيّ للموازين الخمسة عند "الغزالي" تمّ بالكيفيّة التالية:

أوّلاً: ميزان التّعادل: و يقابله القياس الاقترانيّ الحمليّ، وسمّي كذلك لاقتران أو ربط حدود قضاياه الحمليّة دون أدوات استثناء، مع العلم أنّه تمّ التّركيز عند "الغزالي" على القياس الاقترانيّ بقضاياه حمليّة فقط. في حِين جاءت تسميّته بـ "ميزان التّعادل" لوجود «عمود وكفّتين، والكفّتان متعلّقتان بالعمود، والعمود مشترك في الكفتين لارتباط كل واحد منهما به» (الغزالي، أ. 1993: 48). وله ثلاثة موازين، وهي:

1. **الميزان الأكبر:** وهو ميزان استعمله "إبراهيم" الخليل عليه السّلام وهو يفند إدعاء "نمرُود" بأنّه الإله. وقد أخبرنا الله تعالى عن تلك المجادلة التي دارت بينهما، فقال عزوجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ (سورة البقرة، من الآية: 258). والظاهر أنّ الخليل أسّس حجته الدامغة على شكل قِياس

مُضمَر حُذف فيه أحد "الأصلين" (الغزالي، أ. 1993: 49) – أي المُقدمتين- رَدّ من خِلالهما على بُهتانِ من ادّعَى أنّه الإله.

وصَوّر "الغزالي" هذه الحجة في صورة قياس من الشكل الأوّل أين يكون العمود/اللسان في المنظومة الغزاليّة محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعًا في الأخرى، وهو أكمل الأشكال الثلاثة –بحكم أنّ "الغزالي" اتّبع "أرسطو" في الإقرار بثلاثة أشكال فقط- .

وقد ارتأينا أن نسوق بنيّة المحاججة في قياس يظهر بمقدمتين ونتيجة:

الأصل الأول "م ك": كلّ من يقدر على اطلاع الشمس فهو إله

الأصل الثاني "م ص": إلهي هو القادر على الاطلاع

النتيجة: "ن" ∴ إلهي هو الإله دونك يا "نمرود" (الغزالي، أ. 1993: 49)

الميزان الأوسط: يناسب الشكل الثاني من القياس الاقترانيّ الحمليّ، أين تكون العلة خبراً في الأصلين، و تركيباته لا تنتج سوى النافية. وهو ميزان "الخليل" استعمَله لاستدراج قومِه لعبادة الله الواحد، حيث أوحِيَ إليه قول الله تعالى: **(لا أُحِبُّ الآفِلِينَ)** (سورة الأنعام، من الآية: 76).

وصوّر "الغزالي" هذه الحُجة على شكل قياس، هذه هيئتها:

الأصل الأوّل "م ص": القمرُ آفلٌ

الأصل الثاني "م ك": الإلهُ ليس بآفل

النتيجة: "ن" ∴ القمرُ ليس بإلهٍ (الغزالي، أ. 1993: 55)

وكان المراد من الميزان الأوسط تعريف محاوره أنّ النتيجة تكون صادقة إذا حصلت من أصلين صادقين؛ فالقول أنّ: "القمر آفل" مَعلوم بالحواسِ، والقول أنّ: "الإله ليس بآفل" هو من العلم الأوليّ، وإنّ لمْ يكنْ كذلك فنستخلص اللازم من أصليْنِ آخرين، هيئتهما كالتالي:

كلّ متغيّر حادث

الأفُول متغيّر

∴ الأفُول حادث (الغزالي، أ. 1993: 56)

وقد أشار "الغزالي" أنّ الله تعالى علّمَ نبيّه مَحمّداً صلى الله عليه وسلم، كيفية الوَزن بالقسطاس المستقيم، في مواضع كثيرة يشهدها القرآن الكريم، تأسّياً بأبيه "الخليل" عليه السّلام، وقد اكتفى "الغزالي" بمَوضعين (الغزالي، أ. 1993: 56). نعمد إلى ذكرهما لإظهار التّأصيل القرآنيّ للميزان الأوسط.

أ. الموضع الأوّل: استعمال الميزان لردّ إدعاء اليَهُود والنّصارى بأنّهم أبناء الله وأحباؤه. إذ يقول الله تعالى: **(قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم)** (سورة المائدة، من الآية: 18). وكمال صورة هذا الميزان على النحو التالي:

الأصل الأوّل: البَنِين لا يُعذّبون

الأصل الثاني: أنتم مُعذبون

النتيجة: ∴ لسْتم أبناء (الغزالي، أ. 1993: 57)

ب. الموضع الثاني: توظيف الميزان لإظهار كذب من ادعى من اليهود أنّهم أولياء اللّه، إذ يقول اللّه تعالى:(قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) (سورة الجمعة، الآية: 6). و من الآية استنبط "الغزالي" هيئة الميزان الأوسط، والذي به فنّد النّبي عليه الصّلاة والسّلام هذا الافتراء. فأسّس النتيجة على أصلين؛ استقاهما من الآيتين. ويمكن صياغة صُورته على النَحو التالي:

كلّ وليّ يتمنى لقاء وليّه

اليهودي ليس يتمنّى لقاء اللّه

∴ اليَهُودِي ليسَ وليُّ اللّه (الغزالي، أ. 1993: 57)

3. **الميزان الأصغر:** ويمثل الشكل الثالث، بحيث تأتي العلة مبتدأ في الأصلين. والنتيجة اللازمة عنهما تكون دوماً خاصة بين المثبتة والنافية. وأصل ورُوده، في قوله تعالى: (وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِّلنَّاسِ) (سورة الأنعام، من الآية: 91). وهذا الميزان المؤسَّس على أصلَيْن؛ "مُوسى بَشر" و"مُوسى أُنْزِلَ عليه الكِتاب"، وهُما قضيتان عامّتان، لأنّ الحَدّ المُشترك "مُوسى" جَاءَ شخصاً مُعيّناً، والقضيّة الشّخصيّة في قوة الكليّة. وظيفة الميزان الأصغر هو إبطال من قال من اليهود "بأنّ اللّه مَا أنزل وَحيَه على بَشرٍ".

ويُمكن صياغة الميزان عَلى النحو التالي:

الأصل الأوّل "م ص": مُوسى بشر

الأصل الثاني:"م ك": مُوسى أنزِلَ عليه الكتاب

النتيجة: ∴ بعض البشر أنزِلَ عليه الكتاب

ثانيًا: ميزان التّلازم: وهو قياس استثنائيّ/شرطيّ متصل يتكون من مقدمتين؛ الأولى شرطيّة متصلة تفيد تلازماً بين قضيتين حمليتين غير متداخلتين، والأخرى استثنائيّة احتوت على أداة استثناء. وقد اصطلح "الغزالي" على تسمية النمط الثاني بِـ "نمط التّلازم" (الغزالي، أ. 1994: 95). هو الآخر مستنبط من القرآن الكريم. فمثلاً، قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (سورة الأنبياء، من الآية: 22) . فهذه الآية احتوت على أداة شرط "لو" ومَلزوم "فيهما آلهة إلاّ اللّه" ولازم "لفسدتا". وبإمكاننا أن نشكّل ميزان، يكون أصله الأوّل قضيّة

شرطيّة متصلة، وأصله الثاني يُثبت أو ينفي أحد طرفي الأصلين. وليكن في هذه الحالة نفي اللازم، فسيلزم عنه نفي الملزوم. وهذه صورته:

لو كان للعالَم إلهان لفسدتا

لكن لم تفسد السّماوات والأرض

∴ لا وجود لإلهين

ثالثاً: ميزان التّعاند: و هو قياس شرطيّ منفصل يتكون من قضيّة شرطيّة مُنفصلة وأخرى حمليّة استثنائيّة. لكن، الأصل الأوّل يفيد العناد بين طرفيه، فثبوت أحدهما يلزم عنه نَفي الآخر، ونفي أحدهما يلزم عنه ثبوت الآخر. وأمّا مَوضعه مِن التّأصيل القرآنيّ، موجود في قوله تعالى: **(قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)** (سورة سبأ، الآية: 24). و فضلاً، عن الأصل الوارد في الآية وهو "إنّا أوْ إيّاكم لعلَى ضلالٍ مُبين"، هناك أصل آخر قد أُضْمِر، وتقديره "لكن إنّا لسنَا في ضلال مُبين".

ويمكن صياغة الحجّة على النحوِ التالي:

إنّا **أوْ** إيّاكم لعلَى ضلالٍ مُبين

لكن إنّا لسنَا في ضلال مُبين

∴ إنّكم في ضلال مُبين (الغزالي، أ. 1993: 65)

يبدُو، من خلال ما ذُكر، أنّ "الغزالي" توصل إلى حكمٍ موضوعيٍّ بموجبه أقرّ أنّ المنطق أداة ضروريّة للعلم ولا علاقة له بغوائِل ومفاسد فلاسفة اليونان(Dominique, U. 1980: 61)، فلا ضَيرَ من تأصيل الموازين الخمسة من القرآن الكريم، إذ يقول: «وأما الموازين فانا استخرجتها من القرآن، وما عندي إنّي سبقت على استخراجها من القرآن؛ وأما أصل الموازين فقد سبقت على استخراجها، ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسامٍ أخر سوى ما ذكرتها. وعند بعض الأمَم الخالية، السابقة على بعثة محمد وعيسى، صلوات الله عليهما، أسام أخَر كانوا قد تعلّموها من صحف إبراهيم وموسى، عليهما السلام» (الغزالي، أ. 1993: 67). "فالغزالي" مِن هَذا المتن يؤصّل تَاريخِيًّا للمَوازين الخمسة، ولا يراها مستخرجة من القرآن الكريم فحسبْ، بل مُستوحَاة أيضاً من صُحُفِ "إبراهيم" و"مُوسى" عليهما السّلام، لكن بأسامٍ مغايرة، فالوحيُ الإلهيّ هو مصدر القياس المنطقيّ عند "الغزالي". وهذا الحقيقة المؤكدة في "القسطاس المستقيم" كان قد صرّح بها في كتابه "تهافت الفلاسفة"، حين قال: «ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" "كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً» (الغزالي، أ. 2003: 50). يتبيّن من هذا المتن أنّ "أبا حامد الغزالي" وهو يسعى للتّأسيس لمشروع التّأصيل الذي اتّضحت معالمه في كتاب

"محك النظر" وصولاً إلى "المستصفى من علم الأصول"، قد كانت له هذه مقاصد انطلاقاً من كتاب "تهافت الفلاسفة".

وكتخريجٍ عامٍ، لم يكن "الغزالي" نسخة من "أرسطو" واضع المنطق ولا من اللذَيْن أخذ عنهما المنطق، "الفارابي" و"ابن سينا"، وإنّما أراد أن يرسّخ بصماته في تاريخ المنطق التقليديّ، فيُذكرُ على أنّه المازج الحقيقيّ بين المنطق والعلوم الشّرعيّة، وعلى أنّه صاحب منظومة ابستيميّة في المنطق. وما التّأصيل الحدّيّ والقياسيّ للمنطق في الحقيقة إلاّ مطيّة لِ "منطقة الاجتهاد الفقهيّ" بانحلال البنيّة الاصطلاحيّة والقياسيّة في حوض السّمات الأصوليّة الإسلاميّة وقوانين اللغة العربيّة. وإذا سلمنا مبدئيًّا بهذه الفكرة، فكلّ نوازل الاعتراضات والانتقادات التي شنّها الأصوليُون من بعدِه وعلى أسهم "ابن تيمية" لقضيّة التّقريب المنطقيّ لعلوم الشّرع قد مسّت ضمنيًّا التّأصيل. حيث ظهَرت آراؤه النقديّة في مصنفين بارزين، هُما: "نقض المنطق" و"الردّ على المنطقيين"، وفيهما صرّح أنّ الموازين المنطقيّة ليست مُستخرَجة من القرآن الكريم، وإنّمَا هي موازين أرسطيّة نقلها "الغزالي" عن "ابن سينا"، ولا يمكن في سائر الأحوال أن تكون الميزان العقلي الذي أنزَله الله تعالى في كتابه. ولكن هناك من الأصوليّين مَن اقتفى آثار "الغزالي" في التّأصيل والتّطعيم، و جَنَى ثماراً يانعة في تجديد منهج الاجتهاد الفقهيّ، نذكر منهم: "سيف الدين الآمدي" (ت621هـ) في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" و"ابن الحاجب المَالكِي" (ت 646هـ) في "مُختصرِهِ الأصُوِي"، و"ابن النجّار الحنبلي" في كتابه "الكوكب المنير" (ت972). ومهما يكن من قِيل وقال في قضيّة التّأصيل اللغويّ والعقديّ للمنطق، فقد فتحت إشكاليّة تجديد المنهج الفقهيّ والأصوليّ في الفكر الإسلاميّ العربيّ المُعاصر خصُوصاً أمام المُستجدات اليوميّة والثورات العلميّة في الأنساق والمناهج.

المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم برواية حفص.

أ. المصادر:

1. الغزالي، أبو حامد، 2004، المنقذ من الضلال، تحق: جميل صليبا، كامل عياد، ط1، بيروت: دار الأندلس.

2. ـــ، 2005، المستصفى من علم الأصول، جزا1 و4، تحق: حمزة بن زهير حافظ، د (ط)، جدّة (المملكة العربية السعودية): شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر.

3. ـــ، 1993، القسطاس المستقيم، تحق: فيكتور شلحت، ط3، بيروت: دار المشرق.

4. ـــ، 1993، الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

5. ـــ، 2003، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، "الرسالة اللدنيّة"، ط1، بيروت: دار الفكر.

6. ـــ، 1994، محك النظر، تحق: رفيق العجم، ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني.
7. ـــ، 1990، معيار العلم في المنطق، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
8. ـــ، 2003، مقاصد الفلاسفة، تحق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
9. ـــ، تهافت الفلاسفة، 2003، د(ط)، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

ب. المراجع بالعربيّة:

1. ابن منظور، 1997، لسان العرب، مج11، ط6، بيروت: دار صادر.
2. الجرجاني، السيد الشريف، 2006، التّعريفات، ط1، الدار البيضاء (المغرب): مؤسسة الحسنى.
3. الزعبي، أنور، 2000، مسألة المعرفة ومنهج البحث عن الغزالي، ط1، دمشق: دار الفكر.
4. العجم، رفيق، 1989، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويّة وخصُوصيّاتهِ الإسلاميّة، ط1، بيروت: دار المشرق.
5. رشوان، محمد مهران، 1996، المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، ط1، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ج. المراجع بالفرنسيّة:

1. Dominique Urvoy (1980), Penser L'Islam. Les présupposés islamiques, Paris, édition J.Vrin.
2. Jacques Berque (1985), Aspects de la foi de L'Islam, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.

لغة الخطاب الصوفي في فكر ابن عطاء الله السكندري.

ميلود ربيعي،
المركز الجامعي غرداية.

تمهيد:

إن علم التصوف قد استقل بلغة خاصة هي لغة الذوق والرمز (بن بريكة، م. 2007. 1 :63)، فكما أن للمتكلمين مصطلحهم الكلامي، وللفقهاء مصطلحهم الفقهي، وللأصوليين مصطلحهم الأصولي، فقد كان للصوفية مصطلحهم الصوفي، ثم إن التصوف ليس بديلا عن الكتاب والسنة، بل هو مشيد بالكتاب والسنة كما قال الإمام الجنيد، وإنما كشف التصوف عن عمق في الفهم لا تحتمله العبارات ولا تصلح له عموم العقول، ثم إن هذا الفهم الصوفي ليس هو من التكليف في شيء بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء، ومن ثم سوف نتعرض في هذا البحث إلى طبيعة الخطاب الصوفي وتفريعات ذلك في فكر ابن عطاء الله السكندري(ت709 هـ) ـ صاحب الحكم العطائية ـ عموما من خلال مؤلفاته، ثم امتلاك ابن عطاء الله للغة الصوفية الإشارية، وقدرته على فك إشكالاتها في تفسير نصوص القرآن، ونصوص الحديث، وما أشكل من أقوال أهلها، وانتظمت مادة هذه الدراسة في ثلاثة مطالب: فالمطلب الأول تعلق بمسائل في طبيعة لغة الخطاب الصوفي، والمطلب الثاني تعلق بمسائل في الفهم العميق للخطاب القرآني، وأما المطلب الثالث فقد جاء في الفهم الإشاري للنصوص وشرحه.

المطلب الأول مسائل في الخطاب الصوفي.

1. قصور اللغة عن حمل المعرفة الصوفية:

تتضمن اللغة الصوفية المصطلح الصوفي والشطح والرمز والحرف والحكمة والتفسير، ولكن التعقيد هو سمتها لطبيعتها الذوقية (بن بريكة، م. 2007. 1 :71).

يقول أبو العلا العفيفي: (إن لغة المنطق قاصرة عن أن تعبر على تلك المعاني الذوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز ولغة الخيال والعاطفة، يومئ بها إيماءً إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم).(عفيفي، أبو. 1980. 1 :53).

فالمعرفة الصوفية موضوعها هو الذات الإلهية من حيث صفاتُها وأسماؤها وأفعالُها، ومن ثم فإن معرفة وجود الله تعالي تقصر دونها مدارك البشر، سواء حساً أم عقلاً أم قلباً، لأنها مدارك محدودة، ولذا قال ابن عطاء الله: « المعرفة بالله أعسر المعارف، وإدراك موضوعها على التحقيق من الأمور التي يقصر دونها البشر» (بن عطاء الله، تا. القصد المجرد. 2005 : 38).

وبهذا يقطع ابن عطاء الله أن المعرفة الصوفية من حيث الموضوع أشد ما تكون غموضا، ولا يمكن الوصول إلى شيء من التفصيل في ذلك، ما لم يتأت بسلوك طريق التصوف وذلك لخصوصيات منها:

- أن الحقائق التي تتكشف للصوفي في خلواته حقائق فردية، لا يمكن بحال أن تتصف بالعموم.

- ما يتحدث عنه الصوفي من المعارف يكون بلغة الرمز والإشارة لعدم وفاء الألفاظ للمعاني العادية فضلا عن معارف الصوفي.
- يغلب على عبارة الصوفي الإبهام والتعقيد، مما يتعذر على الإنسان العادي أن يشارك الصوفي في تذوق ما يعبر عنه من معارف ولو شيء من التفصيل.

ومن ثم فإن اللغة عاجزة بألفاظها أن تحمل المعاني التي يفهمها أهل التحقيق، وما أودع الكتب منها إنما هي قطرات من بحور، ويؤكد ذلك ابن عطاء الله بما سمعه من شيخه فيقول: « ولقد سمعت شيخنا أبا العباس المرسي رضي الله تعالى عنه يقول: جميع ما في كتب القوم، عبرات من سواحل بحر التحقيق ».(بن عطاء الله، تا. لطائف المنن.2005 : 6)

كما يؤكد ابن عطاء الله أن الصوفية لا يحرصون على تأليف الكتب بل يشتغلون بتربية الرجال، فقد سئل شيخ شيخه أبي الحسن الشاذلي، «فقيل له: لم لا تضع كتاباً في الدلالة على الله تعالى وكتب القوم؟ فقال رضي الله تعالى عنه: كتبي أصحابي» (ابن عطاء الله، تا. لطائف المنن. 2005: 6)، وكذلك أبو العباس المرسي لم يضع كتاباً في ذلك، ويعلل ابن عطاء الله ذلك فيقول:« والسبب في ذلك أن علوم هذه الطائفة علوم التحقيق، وهي لا تحتملها عقول عموم الخلق » (بن عطاء الله، تا. لطائف المنن. 2005: 6)، وحقا ما يقول ابن عطاء الله فقد وجدنا من ألفوا كتبا في هذا الشأن مثل الحلاج وابن عربي وعبد الكريم الجيلي، لم تستطع عقول غيرهم (أي غير الصوفية) فهمها، حتى لجأ بعض العلماء إلى تأويل عباراتهم، وذهب بعضٌ آخر إلى التشنيع عليهم، فهذا الشيخ "عبد العزيز الدباغ" المجموع كلامه في كتاب "الإبريز"، وهو مجموعة من المسائل التي طرحها عليه تلميذه العالم "أحمد بن المبارك" فأجابه بما كشف له، وعلى قدر ما تحتمله العبارة، وفي ذلك يقول: (هذا آخر ما أردنا جمعه من الآي التي فسرها الشيخ رضي الله عنه، وبقيت آيات أخرى بعضها سيأتي في أثناء الكتاب في المواضع التي تناسبه، وبعضها لم نستوعب فيها مراده رضي الله عنه، فلم أكتبها لذلك وبعضها فيها أسرار عرفانية لا تكتب).(ابن المبارك، أ. 2006: 153)

2. تفاوت الدلالة حسب الفهم:

أ. معنى الفهم:

يقرر ابن عطاء الله أن وجود العبارة من نعم الله على عباده، ويقصد بالعبارة اللغة التي يتخاطب بها الناس، غير أنه يقرر مع ذلك أن الفهم يتفاوت فيه المخاطبون على درجات كبيرة على حسب الاستعداد، فهناك فهم سطحي، وهناك فهم عميق يتفاوت فيه المخاطبون وخاصة كلام أولياء الله تعالى، لأنهم ورثة النبوة التي من مظاهرها جوامع الكلم، ثم إن الولي لا يتكلم إلا بإذن ولذلك ينفذ كلامُه، وتحلو في الأسماع عبارتُه،

وفي ذلك يقول ابن عطاء الله:« من أجلّ مواهب الله لأوليائه وجود العبارة، ويجب أن يُفهم: أن من أُذن له في التعبير، تهيأت في مسامع الخلق عبارتُه وحَلِيت لديهم إشارتُه»(ابن عطاء الله، تا. لطائف المنن.2005: 37)، ثم يقرر ابن عطاء الله صفات أهل الفهم عن الله فيقول عنهم :« فأهل الفهم أخذوا عن الله وتوكلوا عليه فكانوا بمعونته لهم، فكفاهم ما أهمهم، وصرف عنهم ما أغمهم، واشتغلوا بما أمرهم عما ضمن لهم، علما منهم بأنه لا يكلهم إلى غيره، ولا يمنعهم من فضله، فدخلوا في الراحة ووقفوا في جنة التسليم ولذاذة التفويض، فرفع الله بذلك مقدارهم وكمل أنوارهم» (ابن عطاء الله، تا. تاج العروس. 2005: 33).

ب- أثر الفهم :

للفهم السليم والعميق أثر في حمل الأعباء والتخفيف من أثقال التكاليف، وإنما يتعب الناس أو يرتاحون حسب فهمهم، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله :« **التاسع: وهو "إنما قواهم على حمل أثقال التكاليف، وورود أسرار التصريف"**: وذلك: لأن التكاليف شاقة على العباد، ويدخل في ذلك امتثال الأوامر، والانكفاف عن الزواجر، والصبر على الأحكام، والشكر عند وجود الإنعام، فهي إذن أربعة: طاعة، ومعصية، ونعمة، وبلية. وهي أربع لا خامس لها: ولله عليك في كل واحدة من هذه الأربع عبودية يقتضيها منك بحكم الربوبية.

فحقه عليك في الطاعة: شهود المنة منه عليك فيها.

وحقه عليك في المعصية: الاستغفار لما ضيعت فيها.

وحقه عليك في البلية: الصبر معه عليها.

وحقه عليك في النعمة: وجود الشكر منك فيها.

ويحمل عنك أعباء ذلك كله: الفهم. وإذا فهمت أن الطاعة راجعة إليك وعائدة بالجدوى عليك، صبرك ذلك على القيام بها. وإذا علمت أن الإصرار على المعصية والدخول فيها، يوجب العقوبة من الله آجلا، وانكشاف نور الإيمان عاجلا، كان ذلك سببا للترك منك لها. وإذا علمت أن الصبر تعود عليك ثمرته، وتنعطف عليه بركته، سارعت إليه، وعولت عليه. وإذا علمت أن الشكر يتضمن المزيد من الله لقوله تعالى: (لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ)(سورة إبراهيم الآية7)، كان ذلك سببا لمثابرتك عليه، ونهوضك إليه»(ابن عطاء الله،تا. 1998. التنوير:9).

ج- لكل قوم ما فهموا:

يبين ابن عطاء الله أن الخاصة إذا سمعوا لفظ (هو)، لم يسبق إلى فهمهم غير ذكر الحق تعالى لغلبة شهوده في قلوبهم، فيقول :« فإن ذكر (هو) عندهم لم يسبق منه إلى فهمهم غير ذكر الحق، فيكتفون به عن كل بيان يتلوه، وذلك لتمكن معرفتهم، وسعة علمهم، وقوة إدراك فهمهم، واستكمالهم في حقائق القرب، واختصاصهم بصفاء ضمائر القلب، واستيلاء ذكر الحق على أسرارهم، واستغراقهم بإفراد الاسم المفرد في أذكارهم»(ابن عطاء الله، تا. القصد المجرد. 2005: 6).

كما يستفيد ابن عطاء الله من المخارج الصوتية في لفظ (هو)، ومن صفات حرف(الهاء)، فيقول:« فإن هجاء (هُ) إذا مُكِّنَتِ الضمة من الهاء حرفان: (هاء) و (واو).

فالهاء تخرج من أقصى الحلق، وهي من حروفه، والواو تخرج من الشفة، فهو مجموع بين ابتداء أول المخارج وانتهاء آخرها. وفي ذلك إشارة إلى إثبات وجود موجود معلوم، الذي هو ضد النفي المعدوم، وتنبيه إلى ابتداء كل حادث منه، وانتهائه إليه، وليس له هو ابتداء. والهاء هي من حروف الحلق، التي لا تنطبق عليها اللهوات ولا تنضم عليها الشفتان» (بن عطاء الله، ت. القصد المجرد. 2005: 6). فتراه يشير إلى أن لفظ (هو) الذي يفهم منه الخاصة أنه يدل على الله تعالى، ولا يفهمون منه غير هذه الدلالة، إنما ركب من حرفين أحدهما ابتداء المخارج(الهاء) وآخرهما انتهاء المخارج(الواو) وقد جمع ما بينهما من الحروف وما تتركب منه، أي جمع دلالة اللغة المركبة من هذه الحروف، وفي صفة (الهاء) إشارة أخرى، وهي أنها لا تنطبق عليها اللهاة ولا تُضَمُ عليها الشفتان، مما يدل على إطلاقها وعدم حدوديتها، والدالة عليه (ليس لأوليته ابتداء ولا لآخريته انتهاء، فهو الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية) (بن أبي زيد، ق. الرسالة. 2005: 6) قال تعالى :﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (سورة الحديد الآية 3).

3. المسموع واحد وتتعدد أفهام السامعين :

يؤكد ابن عطاء الله أن تعدد الفهوم من مسموع واحد واقع، تبعا لاستعداد السامع فيقول :« ويكفيك في هذا أن ثلاثة سمعوا مناديا يقول : (آ يا ساع تري بري) ، ففهم كل منهم عن آلة مخاطبة خوطب بها في سره، فسمع واحد : (اسع ترى بري)، وسمع الآخر : (الساعة ترى بري)، وسمع الآخر: (ما أوسع بري)، فالمسموع واحد واختلفت أفهام السامعين، كما قال سبحانه:﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾(سورة الرعد الآية 4)، وقال سبحانه:﴿ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾(سورة البقرة الآية 60)»(بن عطاء الله، أ. لطائف المنن. 2005: 109).

فنجد ابن عطاء الله يوظف ذلك المعنى الحسي المفهوم من الآية، وهو سقي نفس نوع الشجر بنفس نوع الماء ومع ذلك يتفاضل في الطعم، والآية الثانية التي تدل أن المخاطب يستند في فهم الخطاب إلى مرجعية سابقة له في تكوينه، وإلا أبهم الخطاب في فهمه حتى يتوقف، ثم يفسر ابن عطاء الله في المثال السابق وجه تعدد الفهم لدى السامعين مع أن المسموع واحد فيقول:« فأما الذي سمع (اسع ترى بري) فمريد دُلَّ على النهوض إلى الله بالأعمال ليستقبل الطريق بالجدِ، وقيل له: (اسع إلينا بصدق المعاملة ترى برنا بوجود المواصلة)، وأما ما على قلبه لما أحرقه نار الشغف (الساعة ترى بري)، وأما الآخر فعارف كشف له عن وسع الكرم فخوطب من حيث يشهد فسمع (ما أوسع بري)»(بن عطاء الله، أ. لطائف المنن. 2005: 109).

4. قد يُفهمُ من اللفظ عكسَ قصدِ المتكلم :

يواصل ابن عطاء الله تلك الفكرة القاضية بأن الخطاب يفهم من سامعه على حسب استعداد السامع ومرتبته، وقد يخالف فهم السامع قصد المتكلم وفيما يلي مثالين لذلك :

المثال الأول :« وربما فهموا من اللفظ ضد ما قصده واضعه، كما أخبرنا الشيخ الإمام مفتي الأنام تقي الدين محمد بن علي القشيري، قال : كان ببغداد فقيه يقال له ابن الجوزي يقرأ اثني عشر علما فخرج يوما قاصدا إلى المدرسة فسمع منشدا ينشد شعرا :

إذا العشرون من شعبان ولت فواصل شرب ليلك بالنهار

ولا تشرب بأقداح صغار   فقد ضاق الوقت عن الصغار

فخرج هائما على وجهه حتى أتى مكة، فلم يزل مجاورا بها حتى مات» (بن عطاء الله، تا. لطائف المنن. 2005: 110).

ففي هذه القصة سمع ابن الجوزي الأبيات ففهم منها فهما إشاريا يناسب حاله من فوات العمر وسرعة إدراك الأجل، فخرج متجها إلى البيت الحرام رافضا كل ما في يده، من أجل أن يشتغل ما بقي من عمره في العبادة حتى مات، فتغييرُ مسارِه، بناء على فهم فهمه لم يوجه له فيه الخطاب.

المثال الثاني :« قرئ على الشيخ مكين الدين الأسمر قول القائل:

لوكان لي مسعد بالراح يسعدني   لما انتظرت بشرب الراح إفطارا

الراح شيء شريف أنت شاربه   فاشرب ولو حملتك الراح أوزارا

يا من يلوم على صهباء صافية   كن في الجنان ودعني أسكن النار

فقال إنسان هناك : لا يجوز قراءة هذه الأبيات، فقال الشيخ مكين الدين للقارئ : اقرأ هذا رجل محجوب »(بن عطاء الله، تا. لطائف المنن. 2005: 109).

ففي هذه القصة سمع ابن الأسمر الأبيات وفهم منها ما يناسب مقامه ويحقق مطلوبه، من ذكر الحضرة الإلهية ومحبتها ويدل عليها لفظ " الراح"، فحال من يشرب كأس المحبة فتسكنه نار الشوق كحال من يشرب الخمر فيصلى نار الآخرة، وبهذا يكون فهم مكين الدين بن الأسمر حسب استعداده.

5. إنشاء معجم اصطلاحات للصوفية :

قد وضع أئمة التصوف تعريفات لمصطلحاتهم، لتقريب معناها لمن جاء بعدهم، فهي وإن كانت محصلةَ تجربةٍ ذوقيةٍ ذاتيةٍ فإنها ليست مستعصية على العقل بإطلاق(بن بريكة، م. موسوعة الطرق الصوفية.2007. 1: 88)، وهذا ما فعله جماعة من الصوفية في كتبهم كـ"القشيري" و"أبي حامد الغزالي" و"محي الدين بن عربي"، فقد خصصوا فصولا لشرح الدلالة العلمية لمصطلحاتهم، وأمست تلك المصطلحات سمة علم التصوف فإذا وجدت ألفاظا مثل :(السلوك والجذب والحال والمقام والمحو والفناء والبقاء....) فإنك في محور علم التصوف (بن بريكة، م. موسوعة الطرق الصوفية.2007. 1: 88)، وقد ذكر "القشيري" غايتين لهذا الاصطلاح الصوفي هما: الكشف عن المعاني الخاصة، وستر الحقيقة الصوفية عن الأجانب عن التصوف(القشيري، م. الرسالة.2007. 31).

ولقد ظهرت معاجم متخصصة تعتني بالمصطلح الصوفي، منها "المعجم الصوفي" لـ "سعاد الحكيم"، وقد قصرته على المصطلح الصوفي عند الشيخ "محي الدين بن عربي" ولا يتعداه إلى غيره، ومنها "الموسوعة الصوفية" لـ"عبد المنعم الحنفي"، (وفيها ما يفيد الباحث العلمي المتخصص)(بن بريكة، م. موسوعة الطرق الصوفية.2007. 1: 89)، وآخرها صدورا الجزء الأول والثاني من "موسوعة الطرق الصوفية " بعنوان "الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان : المعجم الصغير" لـ"محمد بن بريكة " وقد قسمها إلى ثلاث أنواع فقال: (أجدني أمام ثلاثة ألوان من المصطلحات: البسيط والمتقابل والعرفاني الخاص، أشرحها فيما يستقبل من الصفحات)(بن بريكة، م. موسوعة الطرق الصوفية.2007. 1: 92).

وأفرد "عاصم إبراهيم الكيالي " بعد شرحه لثلاثين حكمة مختارة من حكم "ابن عطاء الله السكندري" فهرسا لمصطلحات الصوفية عند ابن عطاء الله مرتبة حسب

حروف المعجم تبعا لورودها في الحكم(الكيالي، عا. شرح ثلاثين حكمة.2003: 135)، وكان عمله ترتيب للمصطلحات الواردة في "الحِكَم" ترتيبا ألف بائيا، ثم الدلالة على رقم الحكمة التي تضمنت المصطلح ثم شرحه حسب وروده عند الشراح أو من مؤلفات ابن عطاء الله، وقد استغرقت عدد صفحاتها خمسة وستين صفحة، ابتداء بمصطلح الآثار وانتهاء بمصطلح اليقين.

المطلب الثاني : مسائل في الفهم العميق للخطاب القرآني .

1. تفاوت الناس في فهم الخطاب:

يؤكد ابن عطاء الله أن التفاوت في الفهم واقع في نصوص القرآن الكريم، فالنص واحد والفهم يتفاوت وربما يتعاكس، ويضرب لذلك أمثلة في الجيل الأول الذي تلقى القرآن وهم الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وفيما يلي تفصيل ذلك :

- المثال الأول: قوله تعالى :(وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ، فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ)(سورة الذاريات الآية 22)، وعنها يقول ابن عطاء الله :« فهذه الآية سرت أقواما، وأخجلت آخرين. أما الذين سرتهم: فهم في المقام الأول إذ يزيد بها إيمانهم، ويَرسَخُ بها إيقانُهم فينتصروا بها على وساوس الشيطان، وشكوك النفس .

وأما الذين أخجلتهم: فإنهم علموا أن الحق سبحانه وتعالى علم منهم عدم الثقة، ووجود الاضطراب فأقامهم مقام أهل الشك، فأقسم لهم فأخجلهم ذلك حياء منه، وذلك مما أفادهم الفهمُ عنه»(ابن عطاء الله، أ. التنوير. 1998: 82)، ثم يقرر ابن عطاء الله مبدأ تفاضل الأفهام حسب واردات الإلهام فيقول:« ورب شيء واحد أوجب سرور أقوام وحزن آخرين، على حسب تفاضل الأفهام، وواردات الإلهام» (ابن عطاء الله، تا. التنوير. 1998 : 82)، ومعنى واردات الإلهام ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تعمل العبد.

- المثال الثاني: قوله تعالى:(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً)(سورة المائدة الآية 3)، يثبت ابن عطاء الله أن هذه الآية فرح بها الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وحزن بها أبو بكر رضي الله عنه، لأنه فهم منها نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبكى لأن الشيء إذا استتم خيف عليه التراجع إلى وجود النقصان (ابن عطاء الله، تا. التنوير.1998: 82).

ثم يعلل ابن عطاء الله سبب هذا الفهم النافذ عند أبي بكر لسر وقر في قلبه اختصه الله به فيقول:« واعلم أن الأمر لا يتناقص ما دام الرسول صلى الله عليه وسلم حياً، وفرحُ الصحابة رضي الله عنهم أجمعين لظاهر البشارة التي فيها، ولم ينفذوا إلى ما نفذ إليه أبو بكر رضي الله عنه، فظهر لذلك سر قوله صلى الله عليه وسلم: (ما سبقكم أبو بكر بصوم ولا صلاة ولكن بشيء وقر في صدره)، والذي كان سابقاً هو بعينه الذي أوجب أن يفهم ما لم يفهم غيره» (ابن عطاء الله، تا. التنوير.1998: 82).

- المثال الثالث: قوله تعالى:(إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ)(سورة التوبة الآية 111)، في هذه الآية يثبت ابن عطاء الله أنه استبشر بها قوم، وخجل منها آخرون، من خلال ما سمعه من الشيخ المرجاني فيقول:« وسمعت الشيخ أبا محمد المرجاني رحمه الله يقول: (قوم سمعوا هذه الآية الكريمة، فاستبشروا بهذه المبايعة، فابيضت وجوههم سرورا بها، إذ أهلهم الحق أن يشتري منهم، وإذْ أجلَّ أقدارَهم، إذ رضيهم للشراء، وسرورا بالثمن الجليل، والثواب

الجزيل. وقوم اصفرت وجوههم خجلا من الله تعالى، إذ اشترى منهم ما هو مالكه، فلولا أنه علم منهم وجود الدعوى الكامنة في أنفسهم ودعوى المالكية منهم لها، لما قال:(إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ). فكان للذين ابيضت وجوههم جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وكان للذين اصفرت وجوههم جنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما)، ثم يتابع ابن عطاء الله تأييد كلام الشيخ المرجاني فيبين وجه استثناء الأنبياء والمرسلين من عقد الشراء قائلا :« فلو سلم المؤمنون من بقايا المنازعة، ما أوقع عليهم مبايعة ولذلك قال الله تعالى:(إن الله اشترى من المؤمنين....) ولم يقل من الأنبياء والمرسلين »(ابن عطاء الله، تا. التنوير.1998: 82).

ثم يستشهد ابن عطاء الله بتقسيم الشيخ "أبي الحسن الشاذلي" للنفوس من حيث وقوع عقد الشراء عليها فيقول:« ولذلك قال الشيخ أبو الحسن رحمه الله: النفوس على ثلاثة أقسام: نفس لا تشتري لخستها، ونفس تشتري لكرامتها، ونفس لا يقع عليها الشراء لثبوت حريتها.

فالأولى: نفوس الكافرين، لا يقع عليها الشراء لخستها.

والثاني: نفوس المؤمنين، وقع عليها الشراء لكرامتها.

والثالث: نفوس الأنبياء والمرسلين، لم يقع عليها الشراء لثبوت حريتها »(ابن عطاء الله، تا. التنوير.1998: 82).

2. عمق الفهم في النص القرآني:

لا يقصد بالفهم هنا سطحي المعني، وفك ألفاظ الخطاب، بل يراد بذلك عمق المعنى، ولا يستند فيه إلى العقل وحده بل إلى الإيمان وقوة نوره في القلب، وفيما يلي نتبين عمق النص القرآني:

يؤكد ابن عطاء الله أن الفهم عن الله تعالى، اختصاص من الله تعالى، فيقول مترجما ذلك بلغة المناجاة من الحق تعالى لعبده :« أيها العبد: أمرتك بخدمتي، وضمنت لك قسمتي، فأهملتَ ما أمرتُ وشككتَ فيما ضمنتُ، ولم أكتفِ لك بالضمان حتى أقسمتُ، ولم أكتفِ بالقسم حتى مثّلتُ، وخاطبتُ عبادا يفهمون، فقلت:(وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ، فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ)(سورة الذاريات الآية 22).

ولقد اكتفى بوصفي العارفون، واحتال على كرمي الموقنون، فلو لم يكن وعدي لعلموا أني لا أقطع عنهم واردات رفدي، ولو لم يكن ضماني لوثقوا بوجود إحساني، وقد رزقت من غفل عني وعصاني، فكيف لا أرزُق من أطاعني ورعاني؟ » (ابن عطاء الله، تا. التنوير.1998: 122)، ومحل الشاهد في كلام ابن عطاء الله قوله :«وخاطبت عبادا يفهمون فقلت »، مما يدل على أن الخطاب القرآني موجه لأهل الفهم عن الله، وهذا ما دلت عليه نصوص أخرى منها قوله تعالى :(إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)(سورة النحل الآية 12)، وقوله تعالى:(وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)(سورة العنكبوت الآية 43)، وقوله تعالى:(فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) (سورة الطلاق الآية 10)، وغيرها .

3. أهل المعرفة يفهمون الخطاب القرآني بمجموعه:

يقرر ابن عطاء الله أن أهل الفهم يتعلمون من خلال فهمهم الصحيح للآيات الطريق الموصل إلى رضا الله في كل ما ينزل بهم، ويضرب مثلا بقوله تعالى:(وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ

وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَّحْنُ نَرْزُقُكَ)(سورة طه الآية 132)، فيقول:« اعلم أن الآية علّمَت أهل الفهم عن الله، كيف يتطلبون رزقه، فإذا توقفت عليهم أسباب المعيشة أكثروا من الخدمة والموافقة، لأن هذه الآية دلتهم على ذلك، فجاء الوعد بالرزق بعد أمرين: أحدهما: أمر الأهل بالصلاة، والآخر: الاصطبار عليها، ثم بعد ذلك قال(نحن نرزقك)، ففهم أهل المعرفة بالله، أنه إذا توقفت عليهم أسباب المعيشة، قرعوا باب الرزق بمعاملة الرزّاق، لا كأهل الغفلة والعمى إذا توقفت عليهم أسباب الدنيا ازدادوا كدحا فيها، وتهافتا عليها بقلوب غافلة، وعقول عن الله ذاهلة»(ابن عطاء الله، تا. التنوير.1998: 76).

يتابع ابن عطاء الله الاستدلال لما فهمه أهل المعرفة بنصوص أخرى من القرآن تؤيد فهمهم فيقول:« وكيف لا يكون أهل الفهم عن الله تعالى كذلك، وقد سمعوا الله تعالى يقول:(وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا)(سورة البقرة الآية 189)، فعلموا أن باب الرزق طاعة الرزّاق، فكيف يُطلَبُ منه رزقه بمعصيته، أم كيف يستمطر فضله بمخالفته؟ وقد قال عليه الصلاة والسلام: (إنه لا يُنالُ ما عند الله بالسَّخط) ، أي لا يُطلَبُ رزقه إلا بالموافقة له، وقال سبحانه وتعالى مبينا لذلك:(وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ)، وقال تعالى: (وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً) (سورة الجن الآية 16).

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن التقوى مفتاحُ الرزقَين: رزقَ الدنيا ورزقَ الآخرة، كما قال تعالى:(وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُواْ وَاتَّقَوْاْ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ، وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم)(سورة المائدة الآية 66.65)، فبين سبحانه وتعالى أنهم لو أقاموا التوراة والإنجيل، أي عملوا بما فيهما لأكلوا من فوقهم، ومن تحت أرجلهم، أي لوسعنا عليهم أرزاقهم وأدمنا عليهم إنفاقنا، لكنهم لم يفعلوا ما نحب، فلأجل ذلك لم نفعل بهم ما يحبون» (ابن عطاء الله، تا. التنوير.1998: 76).

المطلب الثالث :الفهم الإشاري للنصوص .

1. الفهم الإشاري يفتح لبعض الناس دون بعض:

أورد ابن عطاء الله أن الفهم العميق قد يفتح لبعض الناس دون بعض، واستدل بما فهمه الأعرابي من قوله تعالى:(وَفِي السَّمَاء رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ، فَوَرَبِّ السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ)(سورة الذاريات الآية 23.22)، فقال مترجما لمعنى الآية :« أي، يا هذا المتطلعُ للرزقِ من المخلوقِ الضعيف العاجز في الأرض، ليس رزقك عنده وإنما رزقك عندي وأنا الملكُ القادر، ولأجل هذا إنه لما سمع بعض الأعراب هذه الآية نحر ناقته، وخرج فارا إلى الله تعالى وهو يقول:(سبحان الله، رزقي في السماء وأنا أطلبه في الأرض).

فانظر رحمك الله كيف فهم عن الله أن مراده بهذه الآية، أن يدفعَ هممَ عبادِه إليه، وأن تكون رغبتهم فيما لديه، كما قال في الآية الأخرى:(وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ)(سورة الحجر الآية21)»(ابن عطاء الله، تا. التنوير.1998: 79)، فامتاز هذا الأعرابيُ بفهمٍ عميق في الآية، ترجمه إلى عمل سريعٍ نافذٍ.

2. ضرورة بيان ما أشكل من أقوال العارفين :

لقد وُجِدَ من العارفين من كان مترجما لغة الإشارة إلى لغة العبارة، تقريبا للأفهام ودفعا لسوء الظن بأهل الإشارة، ودفعا لما يتوهم إنكارُه مما يُفهم من ظاهرِ الألفاظ، ومن

هؤلاء "أبو القاسم القشيري" إذ عقد فصلا من رسالته بيَّن فيه ما أشكلَ فهمُه ..، وتصدى "عبد الوهاب الشعراني" لبيان ما أشكل من تآليف "محي الدين بن عربي" منها كتابه "الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر"، وهذا ما وجدت ابنَ عطاء الله يُضمنّه كتابَه "لطائف المنن" أثناء ترجمته لمناقب شيخه "أبي العباس المرسي"، إذ عقد فصولا يبسط فيها ما أشكل فهمه من كلام "أبي العباس المرسي" في القرآن والحديث وكلام أهل الحقائق فقال :«فإني قصد أن أذكر فيه جملا من فضائل سيدنا ...أبي العباس المرسي ... وما قاله في تفسير آية من كلام الله عز وجل، وإظهار لمعنى خبر نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والكلام على حقيقة نقلت عن أحد من أهل الطريق، وأشكل معناها ولم يفهم مغزاها»(ابن عطاء الله، تا. لطائف المنن.2005:6). وقد رتب ذلك في أبواب بعناوينها فقال:«الباب الخامس : في آيات من كتاب الله تعالى تكلم على تبيين معناها وإظهار فحواها . الباب السادس: فيما فسره من الأحاديث النبوية وإبداء أسرار فيها على مذهب أهل الخصوصية. الباب السابع: في تفسيره لما أشكل من كلام أهل الحقائق، وحمله لذلك على أجمل الطرائق »(ابن عطاء الله، أ. لطائف المنن. 2005 :6).

3ـ الفقه الحقيقي هو الفهم العميق الصحيح :

ينطلق ابن عطاء الله من قوله تعالى:(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ، إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ)(سورة الذاريات الآية 56)، ليؤسس للفهم الصحيح الذي هو حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ويوحدوه، وهو سر الخلق والإيجاد ويضرب لذلك مثلا بحال "إبراهيم بن أدهم" فيقول :« وفي تبيين سر الخلق والإيجاد، إعلام للعباد، وتنبيه: لماذا خلقوا؟ كي لا يجهلوا مراد الله تعالى فيهم، فيضلوا عن سبيل الهداية، ويهملوا وجود الرعاية، فبين الحق تعالى: أنه ما خلق العباد لأنفسهم إنما خلقهم ليعبدون ويوحدوه، فانك لا تشتري عبدا ليخدم نفسه، إنما تشتريه ليكون لك خادما.

فهذه الآية: حجة على كل عبد اشتغل بحظ نفسه عن حق ربه، وبهواه عن طاعة مولاه، ولذلك سمع إبراهيم بن أدهم.رحمه الله عليه، وهذا كان سبب توبته - لما خرج متصيِّدا، سمع هاتفا يهتف به من قربوس سرجه يا إبراهيم، ألهذا خلقت؟ أم بهذا أمرت. ثم سمع الثانية: يا إبراهيم. ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت، فالفقيه من فهم سر الإيجاد فعمل له، وهذا هو الفقه الحقيقي الذي من أعطيه فقد أعطى المنة العظمى»(ابن عطاء الله،تا. التنوير. 1998 : 68).

ثم يواصل ابن عطاء الله بسط هذا المعنى مستدلا بقول الإمام "مالك بن أنس" وقول "أبي العباس المرسي" فقال:« وفيه قال مالك رحمه الله: ليس الفقه بكثرة الرواية، وإنما الفقه نور يضعه الله في القلب، وسمعت شيخنا أبا العباس رحمه الله يقول: (الفقيه من انفقأ الحجاب عن عيني قلبه). فمن فقه عن سر الإيجاد بأنه ما أوجده إلا لطاعته، وما خلقه إلا لخدمته، كان هذا الفقه منه سببا لزهده في الدنيا، وإقباله على الأخرى، وإهماله لحظوظ نفسه، واشتغاله بحقوق سيده، مفكرا في المعاد، قائما بالاستعداد حتى قال بعضهم: (لو قيل لي غدا تموت لم أجد مستزاد). فهؤلاء قوم أذهل عقولهم عن هذه الدار ترقبُ هول المطلع، وأهوالُ القيامة، وملاقاةُ جبار السموات والأرض، فغيبهم ذلك عن

الاستيقاظ لملاذ هذه الدار، والميل إلى مسراتها»(ابن عطاء الله، تا. لطائف المنن.2005 : 68).

4. فهم النص القرآني بمحض النور:

كلام الله تعالى نور، ولذلك انفرد بعض الصوفية في تفسيرهم بتسمية "التفسير بمحض النور"، وقد وجدت هذا المعنى عند ابن عطاء الله وعنه يقول: (إذ الأمر أوسع من ذلك، ولكن بحسب ما ناول الغيب، وأنعم به المولى سبحانه وتعالى، وهو كلام صاحب الأنوار المحيطة. فما يأخذ الآخذ منه إلا على حسب نوره، ولا يأخذ من جواهر بحره إلا على قدر قوة غوصه، وكل يفهم على حسب المقام الذي أقيم فيه: ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ﴾(سورة الرعد الآية 4). وما لم يأخذوه أكثر مما اخذوا، واسمع قوله عليه الصلاة والسلام: (وأوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصارا). فلو عبر العلماء بالله أبد الآباد، عن أسرار الكلمة الواحدة من كلامه، لم يحيطوا بها علما، ولم يقدِرُوا لها فهما)(ابن عطاء الله،تا. التنوير. 1998 : 68). كما ظهر ذلك في كلام سيدي "عبد العزيز الدباغ" إذ يقول في تفسير قوله تعالى:﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(سورة الحج الآية 52) لما سئل عن نورها فقال: (نورها الذي تشير إليه أن الله تعالى ما أرسل من رسول ولا بعث نبيا من الأنبياء إلى أمة من الأمم إلا وذلك الرسول يتمنى الإيمان لأمته ويحبه لهم ويرغب فيه، ويحرص عليه غاية الحرص، ويعالجهم أشد المعالجة، ومن جملتهم نبينا صلى الله عليه وسلم، فمعنى (تمنى) أي تمنى الإيمان لأمته، وإلقاء الشيطان فيها يكون بما يلقيه في قلوب أمة الدعوى من الوساوس الموجبة لكفر بعضهم، ويرحم الله المؤمنين فينسخ ذلك من قلوبهم، ويحكم فيها الآيات الدالة على الوحدانية والرسالة) (ابن المبارك، أ.2006 : 270). ثم يدل "صاحب الإبريز" في موضع آخر على أن أهل الأنوار تفسيرُهم مرتكزٌ أساسا على أسباب النزول، ويقصدون بها الأحوال الباطنة للنبي صلى الله عليه وسلم وقت النزول فيقول: (وأهل الفتح رضي الله عنهم إذا تعاطوا تفسير القرآن فيما بينهم، لم يكن لهم هم إلا أسباب النزول، وليس المراد بها أسباب النزول في علم الظاهر، بل الأحوال التي تكون عليها ذات النبي صلى الله عليه وسلم وقت النزول، فيسمع منهم في ذلك ما لا يكيف)(ابن المبارك، أ. الإبريز.ط1. 2006: 302). ووجدت كذلك الشيخ "أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي(ت1934م)"، يفسر بالنور في تأليف سماه "البحر المسجور في التفسير بمحض النور"، متدرجا في تفسير الآية على ما يقتضيه مفهوم اللفظ وظاهر المعنى، ثم أتبع ذلك بما يستنبط من أحكامها، ثم ما تعطيه الإشارة بلسان الخصوصية، ثم يختم بكلام أخص مما قبله بعنوان(لسان الروح) غير أن الأجل توقف به في هذا "البحر المسجور"، عند قوله تعالى:﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾(سورة البقرة الآية 106).

الخاتمة:

بعد هذا العرض لتصور ابن عطاء الله للغة الخطاب الصوفي إذ هي وسيلة التعبير للمعاني الصوفية التي تعتمد الذوق تبين لنا جملة من النتائج نجملها فيما يلي:

ـ ابن عطاء الله حلقة من الحلقات في سلسة الترجمة للخطاب الصوفي فقد كان من قبله كثير منهم الإمام "الجنيد" وجاء من بعده كثير منهم "أحمد بن مصطفى العلاوي" مرورا بـ"عبد الوهاب الشعراني".

ـ الفهوم تتفاوت حسب الاستعداد في لغة الخطاب العادي فضلا عن النص القرآني.

ـ عمق النص القرآني جعل الفهم فيه لا يتحدد، وإنما ينال منه المتلقي حسب ما ناوله صاحب الغيب، وحسب دائرة الأنوار المحيطة به.

ـ لغة الخطاب الصوفي تتميز بالإشارة لضعف تحمل العبارة، وغيرة من أهلها أن ينالها من ليس على درجتهم.

ثبت المراجع والمصادر

ابن المبارك، أحمد .(2006). الإبريز من كلام العارف بالله تعالى سيدي عبد العزيز الدباغ، ضبطه وصححه عاصم إبراهيم الكيالي، ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن بريكة، محمد. (2007). موسوعة الطرق الصوفية الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان، ط 1. الجزائر :دار الحكمة.

ابن عطاء الله، أحمد تاج الدين السكندري .(1998). التنوير في إسقاط التدبير. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عطاء الله، أحمد تاج الدين السكندري .(2005). تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس. ط1. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

ابن عطاء الله، أحمد تاج الدين السكندري .(2005). لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن ، ط2. بيروت :دار الكتب العلمية.

ابن عطاء الله، أحمد تاج الدين السكندري. (2005). القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ، ضبطه وصححه مرسي محمد علي، ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية.

عاصم الكيالي، إبراهيم.(2003). اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

عفيفي، أبو العلا (1980م). مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ط 1. بيروت : دار الكتاب العربي.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن. (2003) . الرسالة القشيرية في علم التصوف . ط2. القاهرة :دار السلام.

القيرواني، ابن أبي زيد.(2005). الرسالة الفقهية، مؤسسة الرسالة .

إسهام محمد بن أبي شنب في تحقيق التراث التاريخي العربي

أ.د عبد القادر بوباية
جامعة وهران السانية

مقدمة:

يعتبر محمد بن العربي بن محمد بن أبي شنب رائدًا من رواد نشر التراث العربي بالجزائر، وقد ساهم بقسط كبير في نشر كثير من المخطوطات العربية التي كانت تزخر بها خزائن الكتب بالجزائر، ومن أبرزها كتاب البستان لابن مريم سنة 1908م، ورحلة الحسين الورثيلاني سنة 1908م، وعنوان الدراية للغبريني سنة 1910م، وتدميث التذكير في التأنيث والتذكير، وهي منظومة لبرهان الدين الجعبري سنة 1911م، وطبقات علماء إفريقية لأبي العرب في جزأين سنتي 1915 و1920م، والذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية سنة 1920م، والفارسية في مبادئ الدولة الحفصية لابن قنفد القسنطيني، وطرس الأخبار بما جرى آخر الأربعين من القرن الثالث عشر للمسلمين مع الكفار لمؤلفه الشيخ محمد العربي المشرفي الغريسي، ووصايا الملوك وأبناء الملوك من أولاد الملك قحطان بن هود النبي، وطبقات علماء إفريقية لمحمد بن الحارث الخشني، وشرح ديوان علقمة للأعلم الشنتمري سنة 1925م، وشرح ديوان عروة بن الورد لابن السكيت سنة 1926م، وشرح شواهد جمل الزجاجي في النحو سنة 1927م، وتحبير الموشين في التعبير بالسين والشين للفيروز آبادي سنة 1927م، وشرح الشنتمري لشعر امرئ القيس، وشرح ديوان عبد يغوث(نويهض ع. 1403هـ- 1983م:190- 191/ الزركلي، خ. 1995 ص 266- 267).

وتعتبر في مجملها من المصادر الرئيسة في دراسة تاريخ المغرب الإسلامي، وبخاصة في جانبه الحضاري إذ أن أغلبها يتناول بالدراسة الحركة العلمية التي شهدتها بلاد المغرب، ومن خلال ذلك ندرك الدور الكبير الذي قام به ابن أبي شنب إذ وفر للباحثين جملة من المصادر الضرورية جدا لإنجاز بحوثهم ودراساتهم.

فما هي أبرز المصادر العربية التي قام ابن أبي شنب بتحقيقها ونشرها؟ وما هي المكانة التي تحتلها هذه الكتب التي نشرها في الدراسات التاريخية؟ وما هو المنهج الذي اتبعه في تحقيقه للتراث العربي؟ تلك هي جملة التساؤلات التي سنحاول الإجابة عنها من خلال هذه المقالة.

أبرز المصادر العربية التي قام ابن أبي شنب بتحقيقها وأهميتها:

1- **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** لمؤلفه أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم الشريف المليتي نسبًا، المديوني أصلا، التلمساني ولادة ومنشأ ووفاة، والذي كان بقيد الحياة سنة 1025هـ- 1611م(ابن مريم م.1986م:ص2/نويهض ع.1403هـ- 1983 ص292).

احترف ابن مريم التعليم واشتغل بالتأليف حيث ألف أثنا عشر مؤلفا معظمها في حكم المفقود باستثناء كتاب البستان الذي ترجم فيه لاثنين وثمانين ومائة عالم وولي ولدوا بتلمسان أو عاشوا بها(ابن مريم م.1986م: 3).

وعن هدف تأليفه يقول المؤلف ردا على من طلب ذلك: "فقد طالعت ما أشرتم به علي من ذلك التأليف الأبرك المتضمن جمع أولياء تلمسان وفقهائها الأحياء منهم والأموات وجمع من كان بها وحزها وعمالتها فأسعفتكم بما طلبتم"(ابن مريم م.1986م:ص5).

رتب المؤلف تراجم العلماء الذين أورد لهم تراجم تختلف تبعا لحجم العلم المترجم له على حروف الهجاء بداية من اسم أحمد(ابن مريم م.1986م:صص8- 307)، وانتهى من تأليفه سنة إحدى عشرة وألف بمدينة تلمسان(ابن مريم م.1986م:ص314).

يعتبر هذا الكتاب مصدرًا بالغ الأهمية في دراسة الحياة العلمية والثقافية بمدينة تلمسان خاصة، والمغرب الأوسط عامة نظرًا لحركة العلماء، وترددهم على حواضر العلم والثقافة خلال العصر الوسيط.

2- **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية** لمؤلفه أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني البجائي المتوفى عام 704هـ/1304م.

يعتبر الكتاب مرجعًا هامًا لكتاب التراجم من بعده، حيث اعتمدوا عليه في الترجمة لعلماء بجاية ونواحيها خلال القرن السابع الهجري، ويعد الكتاب بحق أثرًا علميا نفيسا يكشف لنا عن الازدهار العلمي والأدبي ببجاية خاصة والمغرب الأوسط عامة، كما يطلعنا الكتاب على النشاط الدراسي الذي يتبعه أهل هذه المناطق في طلبهم للعلوم والآداب، وبالتالي فهو مصدر أساسي لمؤرخي الأدب والحياة العقلية في هذه الفترة(الغبريني أ.1981م:ص33- 34).

أشار المؤلف في مقدمة كتابه إلى الدافع لتأليفه؛ فقال: "وإني قد رأيت أن أذكر في هذا التقييد من عرف من العلماء ببجاية في هذه المائة السابعة...أذكر منهم من اشتهر ذكره، ونبل قدره وظهرت جلالته، وعرفت مرتبته في العلم ومكانته" ويضيف لاحقا فيقول: "ثم أتلوهم بذكر مشيختي وأعلام إفادتي ثم أتلوهم بمن سواهم إلى أن يقع الإتيان على جميعهم"(الغبريني أ.1981م:ص5) ، وكان الانتهاء من تأليفه سنة 699هـ/1299م.

يبلغ عدد التراجم الواردة في كتاب عنوان الدراية 149 ترجمة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أصناف هي:

أ- تراجم البجائيين والجزائريين ومن يتصل بهم.

ب- تراجم الأندلسيين المهاجرين إلى بجاية ونواحيها.

ج- تراجم الغرباء الوافدين على بجاية ونواحيها من بلاد المشرق(الغبريني أ.1981م:ص36).

3- **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية**: لمؤلفه أبو الحسن علي بن عبد الله ابن أبي زرع الفاسي الذي كان حيا في النصف الأول من القرن الثامن الهجري.

الكتاب كما يبدو جليا من خلال عنوان خاص بالدولة المرينية، ويؤكد المؤلف ذلك في مقدمته حيث دوافع تأليفه لهذا الكتاب فيقول: "وأني لما رأيت الخلافة العبد الحقية العثمانية باهرة...أردت خدمة جلالها، والتقرب إلى كمالها..بتأليف كتاب أؤرخ فيه أيام الدولة السعيدة المرينية العبد الحقية، أخلد فيه محاسنها وأسطر مآثرها، وأذكر غزواتهم وفتوحاتهم، ومناقبهم الجميلة وآثارهم، وما رسموه من المراسم، وبنوه من المدائن، وفتحوه من البلاد، وما ملكوه من الأقاليم، وما وقع من الحوادث في الوجود في أيامهم"،

وقد المؤلف على ما شاهده وقيده وما رواه عمن يثق بهم الأشياخ والثقات من أهل العلم بالتاريخ وأيام الناس والمعرفة بالأنساب(ابن أبي زرع ع.1972م:ص11).

قسم المؤلف كتابه إلى عشرة أبواب خصص الأول منها لذكر نسب بني مرين وقبائلهم ودخولهم المغرب وظهور ملكهم أما الأبواب الأخرى فقد أفرد كل واحد منها للحديث عن أحد حكام الدولة المرينية (ابن أبي زرع ع.1972م:ص11- 12).

يتوسع المؤلف في عرض موضوعات الكتاب على طريقة الحوليات، ويتخلل ذلك ذكر الوفيات والأحداث داخل المغرب وخارجه، وفي أثناء عروضه يورد بعض المعلومات والتدقيقات التي ينفرد بها، كما يثبت نصوصًا وثائقية وأشعارًا موضوعية(المنوني م.1404هـ- 1985م:ص70- 71).

بناء على كل ما سبق ذكره؛ فإن الكتاب هام جدًا، وبخاصة في التأريخ لدولة بني مرين، ومن ثمّ للدول التي كانت على عهدها، وعلى علاقة وطيدة بها مثل بلاد الأندلس والدولتين الزيانية والحفصية.

4- **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية** لابن قنفد القسنطيني، وهو أبو العباس أحمد بن حسن بن علي الشهير بابن الخطيب المتوفى عام 809هـ/1406م.

عاش ابن قنفد القسنطيني في المغربين الأوسط والأقصى، وأخذ العلم عن أشهر علماء تلمسان والمغرب، ودامت رحلته في المغرب الأقصى حوالي ثمانية عشر عاما، أي من سنة 759 إلى سنة 776م/1357- 1374م، زار خلالها العديد من المدن، ولقي كثيرًا من علماء المغرب وأخذ عنهم، كما زار أضرحة الصالحين(ابن قنفد أ.1403هـ- 1983م:ص10- 11).

عاد أحمد إلى إفريقية، ومنها إلى قسنطينة التي تولى بها وظائف الإفتاء والقضاء والخطابة، واشتغل بالتدريس والتأليف، وظلّ خلال ذلك على اتصال وثيق بالأمراء الحفصيين في مسقط رأسه.

ترك ابن قنفد مصنفات عديدة، ومنها الكتاب الموسوم بـ"الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية" الذي انتهى من تأليفه في أوائل سنة 806هـ/1403م، وخصّصه لتاريخ الدولة الحفصية، وقدمه للسلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز.

بدأ ابن قنفد كتابه بذكر تأسيس الدولة الحفصية، وانتهى به إلى عهد أبي فارس عبد العزيز (796- 839هـ/1334- 1376م)، واستعرض فيه بإيجاز وتركيز الحكام الحفصيين؛ فحدّد تاريخ ولادتهم، وتعرّض إلى أهم ما وقع على عهدهم دون أن يهمل صلة أسرته وعلاقتها ببعض الحكام الحفصيين.

تضمنت الفارسية معلومات مهمة عن الحكام الحفصيين، وما عرفته البلاد على عهدهم من حروب وحركات تمرد، وقد خصّ عهد أبي فارس بعناية أكثر؛ فركز على أهم الأحداث التي وقعت في عهده، مثل نقض البيعة من طرف سكان بجاية وقسنطينة وعنابة وبسكرة، والقضاء على إمارة بني مزني بالزيبان والأوراس، واحتلال النصارى لدلس، ونزولهم بالقل، ومهاجمتهم لمدينة عنابة، كما أعطى المؤلف أخبار قسنطينة مكانة هامة(سعيدوني ن.1999م:ص228- 230).

يورد المؤلف في بداية كتابه أخبارا عن قيام دولة الموحدين وحكامها الأوائل، ثم يتطرق إلى الدولة الحفصية في شكل حوليات تنتهي أوائل عام 806هـ/1403م، وتتخلل

الكتاب أخبار عن المغرب وعلاقات حكامها (المرينيين) مع حكام الدولة الحفصية(المنوني م.1404هـ- 1985م ج1 ص70- 71).

يعتبر كتاب الفارسية من المصادر الأساسية لتاريخ دولة بني حفص رغم اختصاره(سعيدوني ن.1999م ص230).

5- **كتاب قضاة قرطبة وعلماء إفريقية**: ومؤلفه أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد الخشني القيرواني الأندلسي، تفقه بالقيروان ثم رحل إلى الأندلس وهو في الثانية عشر من عمره واستوطن قرطبة.

ولي خطة المواريث ببجّانة والشورى بقرطبة(الخشني م.1415هـ- 1994م ص6- 7)، وتوفي بها سنة 361هـ/971م.

قال الحميدي في جذوة المقتبس: "محمد بن حارث الخشني من أهل العلم والفضل، فقيه محدّث، جمع كتابا في "أخبار القضاة بالأندلس"، وكتابا آخر في "الفقهاء والمحدثين"(الحميدي ف.1425هـ- 2004م ص59).

يضم هذا الكتاب تراجم للقضاة الذين تعاقبوا على بلاد الأندلس منذ عهد الولاة، وحتى عهد الخليفة الحكم المستنصر بالله، وكان هدف الخشني من تأليفه هو خدمة طبقة القضاة، وإرشادهم في حلّ القضايا، وذلك من خلال عرض نموذجي لممارسة القضاة في مناصبهم، ومن خلال قيامهم بمهمة القضاء(الخشني م.1415هـ- 1994م ص187)، وعلى الرغم من أنه لا يعتبر كتابا تاريخيا بمعنى الكلمة إلا أنه مهم جدا في معرفة الحياة الاجتماعية في الأندلس على عهد الأمويين إذ كثيرا ما يشير إلى عادات الأندلسيين ولباسهم ولغتهم، كما يعطينا الخشني في كتابه معلومات قيمة عن نظام القضاء في الأندلس، ويقارن بينه وبين نظام القضاء في المشرق(الخشني م.1415هـ- 1994م ص ص13- 176).

وفي القسم الثاني من الكتاب ذكر للفقهاء والمحدثين بإفريقية، ويتضمن ترجمة وافية لـ208 من علماء إفريقية، وهو مهم جدًا في معرفة الحياة العلمية والاجتماعية بإفريقية(الخشني م.1415هـ- 1994م ص ص178- 311).

نشر القسم الأول من الكتاب، وترجمه إلى اللغة الأسبانية المستشرق الأسباني خوليان ريبيرا عام 1914م، وقد اعتمد في ذلك على نسخة المخطوطة الوحيدة المحفوظة بمكتبة أكسفورد، أما القسم الثاني فقد نشره محمد بن أبي شنب في نفس العام، ونشر بعدهما في سفر واحد من طرف السيد عزت العطار الحسيني بالقاهرة عام 1953م.

6- **طبقات علماء إفريقية وتونس** لمؤلفه أبي العرب محمد بن أحمد بن تميم بن تمام بن تميم التميمي القيرواني المؤرخ، المتوفى في ذي القعدة سنة 333هـ/944م(الدباغ ع.1426هـ- 2005م ج3 ص40)، الذي بلغت عدّة شيوخه مائة وخمسة وعشرين شيخًا، وكان فقيهًا صالحًا متواضعًا، كثير الإيثار، ثقة ثبتًا، صحيح التقييد، ضابط الرواية، كثير التآليف والمشايخ، وقال غيره: كان أبو العرب إمام عصره وواحد دهره، دأب في طلب العلم، وبرع فيه براعة فاق فيه من تقدّمه من رجال إفريقية، وهو رافع لواء التاريخ بإفريقية مع تقدمه في علم الأثر، وبصره بالفقه ومعاني الحديث، ألف كتبًا مفيدة كثيرة، وألف طبقات علماء إفريقية وكتاب عُبّاد إفريقية، وكتاب التاريخ سبعة عشر جزءًا، وكتاب المحن(الدباغ ع.1426هـ- 2005م ج3 ص36- 37)، وقال أبو بكر

المالكي: "كانت أوصافه أوسع من أن يحملها كتاب"(المالكي ع.1414هـ- 1994م ج2 ص306- 307).

يقول مُحققا الكتاب: "من الواضح أن كتاب طبقات علماء إفريقية وتونس وصل إلينا مختصراً عن طريق الطلمنكي، وقد نشر هذا الكتاب الباحث محمد بن أبي شنب سنة 1914م دون تحقيق يذكر؛ فلم يُصوِّب النص حين يجب التصويب، ولا وقف عند سلاسل النص التي يزخر بها الكتاب، وأكثر من هذا فقد أثبت أقوال الخشني في صلب النص ليزيد من تفككه واضطرابه".

وعن أهمية الكتاب يضيفان أن "الكتاب بصورته الحالية يحوي مجموعة من التراجم لعلماء القيروان وتونس في أسلوب علمي سهل، يطغى عليه طابع الآمالي، وكان من نتائجه التكرار اللفظي والجملي لبعض العبارات، وكان المؤلف يعتني عناية بالغة بالسند".

أهدى الطلمنكي وهو أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي عيسى المعافري الطلمنكي، أصله من طلمنكة الواقة شمال شرقي مجريط، سكن قرطبة وتتلمذ على يد علمائها، وغيرهم من علماء بلاد الأندلس، ثم رحل إلى المشرق فحجّ، ولقي علماء مكة والمدينة المنورة ومصر، وفي طريق عودته توقف بالقيروان، ولقي أبا محمد بن أبي زيد القيرواني وغيره، وانصرف إلى الأندلس بعلم كثير، واختصر كتاب الطبقات وأهداه إلى الخشني، وكانت وفاته في ذي الحجة سنة 429هـ/1037م(ابن بشكوال خ.1423هـ- 2003م ج1 ص52- 53/أبو العرب م.1985م ص30) مختصره إلى الخشني تلميذ أبي العرب تميم؛ فأضاف إليه الكثير من أقواله، وهي الأقوال التي أثبتها ابن أبي شنب في صلب الكتاب(أبو العرب، م.1985م: ص28- 30).

يتضمن الكتاب ما جاء من الفضائل في إفريقية(أبو العرب، م.1985م:صص43- 64)، وذكر من دخل إفريقية من الصحابة والتابعين(أبو العرب، م.1985م:صص65- 72)، وتسمية من دخل إفريقية من أصحاب النبي عليه السلام، ومن رآه وإن لم يكن صحبه(أبو العرب، م.1985م:صص73- 78)، وتسمية من دخل إفريقية من جلة التابعين(أبو العرب، م.1985م:ص79- 83)، والطبقة الثانية ممن دخل إفريقية أو كان بها من أهلها(أبو العرب، م.1985م:ص84- 95)، ثم يترجم للرواة عن الجلة من التابعين، ثم من أهل إفريقية، وبلغ عدد المترجم لهم مائة وأربة عشر عالمًا(أبو العرب، م.1985م:صص95- 226).

يكتسي كتاب طبقات علماء إفريقية وتونس أهمية كبرى باعتباره من أقدم كتب التراجم التي دونها العلماء المغاربة، وقد ذكر فيه مؤلفه البدايات الأولى للحركة العلمية بإفريقية والقيروان التي كانت واحدة من المراكز العلمية الكبرى في العالم الإسلامي، كما تضمن الكتاب معلومات هامة عن المراحل الأولى للفتح الإسلامي ببلاد إفريقية، وبخاصة منها حملة عقبة بن نافع الفهري، وتأسيس مدينة القيروان.

7- كتاب "**نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار**"، والمعروف أيضا بالرحلة الورثلانية من أهم أعمال الحسين بن محمد السعيد الورثلاني(1125- 1193هـ/1713- 1779م)، وقد سجل فيه المحطات البارزة التي مرّ بها في تلك الرحلات التي قام بها انطلاقا من بلده لأداء مناسك الحج، كما دوّن فيها رحلاته داخل بلده.

امتدت رحلته من بلده إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة مرورًا بشرق الجزائر وجنوبها الشرقي، ثم تونس؛ فسواحل ليبيا فمصر؛ فساحل البحر الأحمر إلى شبه الجزيرة العربية، وسجل خلال تلك الرحلة كل ما شاهده في طريقه سواء تعلق الأمر بركب الحج أو بالحياة العلمية والاجتماعية والاقتصادية للبلاد التي مرّ بها.

وقد اعتمد في تدوين هذه الرحلة على مشاهداته اليومية، والتي سجل فيها ما رآه خلال الرحلة من مدن وشعوب وعلماء وعادات وتقاليد، كما اعتمد على كثير من المصادر الأخرى المكتوبة والشفوية.

أوضح الحسين الورثلاني في مقدمة كتابه دوافع تأليفه حيث يقول: "فإني لما تعلق قلبي بتلك الرسوم والآثار والرباع، والقفار والديار والمواطن، والمياه والبساتين، والأرياف والقرى، والمزارع والأمصار، والعلماء والفضلاء والنجباء والأدباء من كل مكان من الفقهاء والمحدثين والمفسرين الأخيار، والأشياخ العارفين والإخوان، والمحبين المحبوبين..من المشرق والمغرب..أنشأت رحلة عظيمة يستعظمها البادي، ويستحسنها الشادي؛ فإنها تزهو بمحاسنها عن كثير من كتب الأخبار، مبينا فيها بعض الأحكام الغريبة والحكايات المستحسنة، والغرائب العجيبة، وبعض الأحكام الشرعية مع ما فيها من التصوف"(الورثيلاني، ح.1394هـ- 1974م،ص3).

وكتاب الرحلة هذا نتاج أربع رحلات- قال أبو القاسم سعد الله: "إنّ الورثيلاني حجّ مرتين أو ثلاث مرات الأولى سنة 1153هـ، والثانية سنة 1166هـ، والثالثة سنة 1179هـ"(سعد الله، أ.1985م،ج2 ص409)- قام بها الحسين الورثيلاني لأداء فريضة الحج، وذكرها ضمن صفحات مؤلفه، وهي مرتبة كما يلي: الحجّة الأولى مع الوالد سنة 1153هـ/1740م، قال المؤلف: "وفي تلك الحجة وهي عام ثلاثة وخمسين ومائة وألف ذهب معنا العلامة الفاضل..."(الورثيلاني، ح.1394هـ- 1974م،ص119)، والحجّة الثانية سنة 1166هـ/1752م، قال الحسين الورثيلاني: "وفي رحلتنا للحرمين الشريفين سنة ست وتسعين [ومائة] وألف".(الورثيلاني، ح.1394هـ- 1974م،ص151)، والحجّة الثالثة سنة 1176هـ/1762م، قال الحسين الورثيلاني: "وكان في حجّتنا الأولى التي حججناها مع الوالد عام ستة وسبعين [ومائة] وألف".(الورثيلاني، ح.1394هـ- 1974م،ص91)، والحجّة الرابعة في عام 1179هـ/1765م، قال المؤلف: "لما أراد الله المشي منا إلى الحج وقد سبق في علم الله أن يكون حجنا في عام تسعة وسبعين ومائة وألف مع إجابة وتلبية للخليل عليه السلام".(الورثيلاني، ح.1394هـ- 1974م،ص4).

وكان الفراغ من نسخها ضحى يوم الإثنين الفاتح لشهر شعبان عام 1182هـ/1768م(الورثيلاني، ح.1394هـ- 1974م،ص713)، أي ثلاث سنوات بعد انتهاء الحجة الرابعة التي كانت عام 1179هـ/1765م.

يكتسي كتاب رحلة الورثلاني أهمية كبيرة نظرًا لقيمة المعلومات التي احتواها، والتي اعتمد فيها مؤلفها على عدد ضخم من المصادر المكتوبة والشفوية إضافة إلى مشاهداته الخاصة، وبذلك فقد قدم لنا صورة مكتملة عن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي ميزت عصره فضلا عن الأخبار المتعلقة بتاريخ المغرب، وبعض بلدان المشرق التي زارها، والتي ستمكن الباحثين المختصين في تاريخ هذه المناطق من الإلمام بكثير من جوانبها.

يعد هذا الكتاب مصدرًا أساسيا لدراسة أحوال بلاد المسلمين الواقعة على طريق ركب الحج، كما يفيد كثيرًا في دراسة تاريخ بلاد المغرب، وبخاصة في العصر الوسيط نظرًا لاعتماد المؤلف على مصادر أكثرها في حكم المفقود، ومنها على وجه الخصوص كتاب النبذ المحتاجة في ملوك صنهاجة لابن حمادوه الصنهاجي، وكتاب عقود الجمان في مختصر أخبار الزمان للشاطبي، وكتاب شرح الشقراطسية لابن الشباط التوزري، وكتاب الأدلة السنية النورانية على مفاخر الدولة الحفصية.

8- كتاب **طرس الأخبار بما جرى آخر الأربعين من القرن الثالث عشر للمسلمين مع الكفار:** لأبي حامد محمد العربي بن عبد القادر بن علي المَشْرِفي الحسني المتوفى سنة 1313هـ/1895م ، وهو مؤرخ وأديب ونسابة، من أهل قرية الكرط من ضواحي معسكر، تعلم بوهران، وهاجر إلى المغرب الأقصى بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر؛ فأخذ عن جماعة من كبار العلماء، ومن آثاره "ياقوتة النسب الوهّاجة في التعريف بسيدي محمد بن علي مولاي مجاجة"، و"ذخيرة الأواخر والأول فيما يتضمن من أخبار الدول"، و"نزهة الأبصار لذوي المعرفة والاستبصار"، وغيرها من المؤلفات. نويهض ع.1403هـ-1983م:ص303- 304).

ويؤكد ذلك ما جاء في مقدمة الكتاب التي جاء فيها: "يقول عبيد المولى العلي محمد العربي بن عبد القادر بن علي المشرفي نسبا الغريسي وطنا ومنشأ، الأشعري مذهبا واعتقاد"(المشرفي م.1ظ) ، وعن عنوانه يقول المؤلف: "وسميته طرس الأخبار بما جرى آخر الأربعين من القرن الثالث عشر للمسلمين مع الكفار"(المشرفي م.3ظ).

وعن محتويات الكتاب يقول المؤلف: "وجمعته في سبعة فصول وخاتمة:

الفصل الأول: في سبب قيام هذا الجيش من الأفرنج، وهو الفرنصيص دمره الله، وخروجه للجزائر من سيدي فرج.

الفصل الثاني: في ذكر السنة التي خرج فيها للجزائر، وما وقع بينه وبين الأتراك من حروب، وفي كم دخل المدينة، وافترقت للمسلمين الحروب.

الفصل الثالث: ذكر دخوله وهران، ومن قاده لها حتى فرّق بالتشتيت أهلها، وأظلم في مدينتهم الجو، وأزعجوا من كثرة ما لقوا...

الفصل الرابع: في ذكر نفور المسلمين أهل غريس وبني عامر ومن والاهم، واتفاقهم على قتاله بالأمير رغبة في الجهاد.

الفصل الخامس: ذكر مبايعة الحاج عبد القادر على الجهاد لأن يكون على الجيش أميرًا...، وفي عدة الوقائع التي وقعت بين المسلمين والكفار حول الجزائر ووهران، ومن مات فيها من الأخيار.

الفصل السادس: في سبب استيلاء الفرنصيص أذلّه الله وكسر شوكته على عمالة هذه الواسطة من تونس والقيروان إلى وجدة، وسبب تشتيت هذه العربان حاضرة وبادية في الأوطان.

الفصل السابع: في كيفية من عاير أخاه المؤمن بالتنصر في الدعوى، وهو أسير حزين مفتون بهذه البلوى(المشرفي م.3و- 4ظ).

وفي الخاتمة يتحدث عن الإمامة وكونها واجبة كطلب العلم وزيارة الكعبة، والشروط التي يجب توافرها في الإمام أو الخليفة، ويذيل المؤلف كتابه بقصيدة من نظمه

في "ذم من أبغضنا أو أبغض جميع المسلمين"(عنان م.- 1421هـ/2000م- ج2 ص719- 720/ابن سودة المرّي ع.1418هـ/1997م:ص320).

يعتبر هذا الكتاب مصدرًا هامًا من مصادر تاريخ الجزائر في النصف الأول من القرن التاسع عشر إذ عايش صاحبه نهاية الوجود التركي، وبداية الاستدمار الفرنسي للجزائر، وكان شاهد عيان نقل من خلال مؤلفه الأحداث التي وقعت بالجزائر بين أهلها والغزاة الفرنسيين.

منهج ابن أبي شنب في تحقيقه للتراث التاريخي العربي: من خلال القيام بمطالعة بعض المصادر التي حققها محمد بن أبي شنب يمكن استنتاج المنهج الذي اعتمده في التحقيق، وهو منهج لا يختلف كثيرًا عن منهج المستشرقين، ويقوم على الخطوات التالية:

1- **كتاب عنوان الدراية للغبريني**: يبدأ محمد بن أبي شنب هذا المؤلف بمقدمة مختصرة لا تزيد عن صفحة واحدة ضمّنها بعد الحمدلة والبسملة، والصلاة على سيد المرسلين، ذكرًا لعنوان الكتاب حيث يقول: "فإن هذا الكتاب المسمى "عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية".

ثم يذكر مؤلفه فيقول إنه: "للعلامة المحقق والفهامة المدقق الجامع بين الدراية والرواية، قاضي القضاة ببجاية، الشيخ أبي العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني رحمه الله ورضي عنه"، وعن محتواه يقول: "أورد فيه مؤلفه من تراجم علماء عصره وأخبار أحبار مصره ما يحتاجه المتشوق إلى فرائد الفوائد والمتشوف إلى أوابد العوائد مع ذكره وفياتهم ومؤلفاتهم وسيرهم في مذاهبهم وعاداتهم واستطراد الأحاديث الشريفة والآثار الصالحة المنيفة والمباحث الفقهية والفتاوى الشرعية وغير ذلك مما لا يحصى ولا من غيره يستقصى".

ويُعقب بذكر النسخ التي اعتمد عليها في إنجاز عمله حيث اعتمد المحقق على أربع نسخ: الأولى للمكتبة الدولية الجزائرية، والثانية للفقيه عبد الرزاق الأشرف قاضي باتنة، والثالثة للعلامة علي بن الحاج موسى الإمام بمسجد ضريح عبد الرحمن الثعالبي بالجزائر، والرابعة للفقيه أبي القاسم محمد الحفناوي المدرّس بالجامع الأعظم بالجزائر، ويختم المقدمة بقوله: "هذا وقد بذلنا غاية الجهد في تصحيح التحريف، وتصويب التصحيف"(الغبريني أ.2007م:ص5).

ثم يورد نص الكتاب، ويختمه بفهرس يتضمن محتويات الكتاب، ويكتفي طيلة ذلك بإيراد بعض الاختلافات الموجودة بين النسخ المعتمدة في التحقيق على غرار ما يقوم به المستشرقون أثناء عملية نشر التراث العربي.

ومما يتميز به محمد بن أبي شنب تمكنه الجيّد من قراءة النصوص على عكس رابح بونار الذي أوجد ترجمة لعالم لم يترجم له الغبريني- ويتعلق الأمر بترجمة أبي محمد عبد الحق الأزدي الإشبيلي(الغبريني أ.2007م:ص193)، بل جعله أحد الشيوخ الذين أخذ عنهم الشيخ الفقيه أبو عبد الله محمد علي بن حماد بن عيسى بن أبي بكر الصنهاجي، والذي ينسب إليه مؤلفات تعود إلى هذا الأخير، ومنها كتاب "النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة بإفريقية وبجاية".

قال الغبريني: قرأ ببلده القلعة، وكانت حاضرة علم، وقرأ ببجاية، ولقي بها جلة منهم الشيخ أبو مدين...، ومنهم القاضي المحدث العالم أبو محمد عبد الحق الأزدي الإشبيلي"(الغبريني أ.1981م:ص193/الغبريني أ.2007م:ص101).

2- كتاب **البستان** لابن مريم: وتتضمن مقدمة موجزة تحتوي على ذكر عنوان الكتاب واسم مؤلفه، وموضوعه الأساسي الذي يقول عنه: إنه "من أعظم المؤلفات في تراجم العلماء السادات"، ثم يذكر النسخ المعتمدة في التحقيق، وعددها ثمانية نسخ ذكر ابن أبي شنب أماكن تواجدها أو أصحابها، وذكر أنه راجع "زيادة في تحرّي التصحيح" بعض الأصول التي نقل منها المؤلف، ومنها "نيل الابتهاج" لأحمد بابا التنبكتي، و"بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد" لأبي زكرياء يحي بن خلدون، و"روضة النسرين في دولة بني مرين" لابن الأحمر، و"كتاب الوفيات" للخطيب القسنطيني وغيرها(ابن مريم م.1986م:ص4).

ثم يورد نص الكتاب مع تعليقات قليلة تتضمن بعض الاختلافات بين النسخ، ثم يلحق بالكتاب مجموعة من الفهارس تتضمن ما يلي:

الفهرست الأول في التراجم(ابن مريم م.1986م:صص1- 7)، والفهرست الثاني في أسماء الرجال والنساء(ابن مريم م.1986م:صص8- 36)، والفهرست الثالث في أسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار(ابن مريم م.1986م:صص37- 43)، والفهرست الرابع في أسماء الكتب(ابن مريم م.1986م:صص43- 63).

3- كتاب **طبقات علماء إفريقية** لأبي العرب و**طبقات علماء إفريقية** للخشني: قام محمد بن أبي شنب بنشر هذين الكتابين مع بعضهما في مطبعة سنة ورتبهما على سبعة أجزاء خصص الأجزاء من 1 إلى 3 لكتاب أبي العرب، والأجزاء من 4 إلى 6 لكتاب الخشني، ثم يعود في الجزء السابع إلى كتاب أبي العرب تميم.

انتهج ابن أبي شنب منهجاً مختلفاً مقارنة بالكتاب السابق حيث نجده في تحقيقه هذا يُصوب الكثير من المعلومات بالاعتماد على مصادر أخرى أبرزها كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ومعالم الإيمان لابن ناجي، والمؤنس في أخبار إفريقية وتونس لابن أبي دينار القيرواني، والديباج المذهب لابن فرحون وصورة الأرض لابن حوقل المسالك والممالك لأبي عبيد البكري.

نلاحظ أيضًا أنه قد ألحق كثيرًا من الإضافات الواردة في الهوامش بالمتن، وهو يشير إلى ذلك في الإحالات مثل ما هو الحال في الصفحة 44، والصفحات 47- 49، والصفحات 107- 109، ويستعمل في ذلك عبارة Renvoi Marginal.

نلاحظ أيضا أن الإحالات كتبت كلها باللغة الفرنسية مع كتابة الكلمات المتعلقة بالمتن باللغة العربية.

لا يقوم المحقق بشرح الكلمات الصعبة، ومثال ذلك كلمة قتامًا الواردة في الصفحة 11، والقَتَام والقتم الغبار الأسود(مجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية.1426هـ/2005م:ص715).

ومن الملاحظات أيضا قيام المحقق بتحريك الأبيات الشعرية الواردة في المخطوطتين إضافة إلى ذكر بحور هذه الأبيات، وعلى العكس من ذلك فهو لا يحرّك الأحاديث النبوية، وهو أمر مطلوب علميًا حتى تقرأ بشكل صحيح.

نلاحظ أيضا أن المحقق يشير إلى الفراغات الواردة في المتن (بياض أو طمس)، ولكنه لا يقوم بسدّها اعتماداً على المصادر المعاصرة أو اللاحقة للمؤلف.

إضافة فقرات كتبت على الهامش وبخط مغاير إلى المتن، والإشارة إلى ذلك في الإحالات كما هو الحال في الإحالة 1 ص101، والإحالة 2 ص135، والإحالة 1 ص151، بينما كان يفترض أن تكتب الإضافة في الإحالة على اعتبار أنها زيادة من الناسخ، وليست من كلام المؤلف.

ومع ذلك فإن ابن أبي شنب قد فرّق بين ما هو من المتن، وما هو مضاف من الهامش على عكس عزت العطار الحسيني الذي لا يشير البتة إلى ذلك(عزت العطار الحسيني ع.ع.1415هـ- 1994م ص236/أبو العرب ت.1985م:صص199- 210).

نَشرُ الجزء السابع من كتاب طبقات علماء إفريقية لأبي العرب تميم الذي لم ينشره عزت العطار الحسيني على عكس علي الشابي ونعيم حسن اليافي اللذين نشرا هذا الجزء(أبو العرب ت.1985م:صص212- 226).

إلحاق جملة من الفهارس في آخر الكتاب وهي:

فهرست أقسام الكتاب- ص257.

فهرست أسماء الرجال والنساء- صص 259- 290.

فهرست الأبيات الشعرية- ص291.

فهرست الأماكن- صص 292- 294.

فهرست أسماء الكتب- ص 295- 296.

فهرست أسماء القبائل- ص 297.

بيان الخطأ والصواب في مطبوع هذا الكتاب: ص 298- 300.

خاتمة: من خلال ما ذكرناه سابقا؛ فإن محمد بن أبي شنب قد ساهم مساهمة فعالة في إحياء التراث العربي على غرار ما قام به المستشرقون، ووفر للباحثين جملة من المصادر التي تعد ضرورية لهم من أجل إنجاز بحوثهم.

وتبرز أهمية ما قام به ابن أبي شنب من خلال قيمة الكتب التي قام بتحقيقها ونشرها؛ فكتاب الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية يعتبر من المصادر الأساسية في دراسة دولتي بني مرين وبني عبد الوادي، كما أن كتاب عنوان الدراية يعتبر من المصادر الأساسية، بل من المصادر الفريدة في دراسة الحركة العلمية والثقافية في مدينة بجاية خاصة، والمغرب الإسلامي عامة خلال المائة السابعة التي عاصرها أبو العباس الغبريني، ويعد كتاب نزهة الأنظار للحسين الورثيلاني مصدراً تاريخيًا وجغرافيًا وثقافيًا لا يمكن الاستغناء عنه لدراسة أوضاع جزء من العالم الإسلامي (المغرب الأوسط- إفريقية- ليبيا- مصر- شبه الجزيرة العربية) الذي زاره المؤلف في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري (القرن الثامن عشر الميلادي).

وعلى العموم، وبالرغم من بعض النقائص التي تلاحظ على منهج التحقيق المستعمل من قبل محمد بن أبي شنب الذي اقتدى بالمنهج المتعارف عليه في عصره من طرف المتخصصين في تحقيق ونشر التراث العربي الإسلامي من المستشرقين؛ فإنه أثرى المكتبات بجملة من المصادر التي ساهمت من دون شك في إماطة اللثام عن كثير من الجوانب التي كانت مجهولة من تاريخ البلاد التي تعلق بها موضوع هذه المخطوطات.

مصادر ومراجع البحث:

1- ابن أبي زرع أبو الحسن علي، 1972م- الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية- تحقيق عبد الوهاب بن منصور- الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة.

2- ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك، 1423هـ/2003م- كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس- تحقيق صلاح الدين الهواري- ط1- صيدا- بيروت: المكتبة العصرية.

3- بويكا ك، 1999م- المصادر التاريخية العربية في الأندلس- دمشق: منشورات دار علاء الدين.

4- الحميدي أبو عبد الله بن أبي نصر فتوح، 1425هـ- 2004م- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس- تحقيق صلاح الدين الهواري- بيروت- صيدا: المكتبة العصرية.

5- الخشني محمد بن حارث، 1415هـ- 1994م- قضاة قرطبة وعلماء إفريقية- تحقيق السيد عزت العطار الحسيني- القاهرة: مكتبة الخانجي.

6- الدباغ عبد الرحمن بن محمد، 1426هـ/2005م- معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان- تحقيق عبد المجيد خيالي- ط1- بيروت: دار الكتب العلمية.

7- الزركلي خ- ماي 1995م- الأعلام- ط11- بيروت: دار العلم للملايين.

8- سعيدوني ناصر الدين، 1999م- من التراث التاريخي والجغرافي- بيروت: دار الغرب الإسلامي.

9- سعد الله أبو القاسم، 1985م- تاريخ الجزائر الثقافي- ط2- الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

10- ابن سودة المري عبد السلام بن عبد القادر، 1418هـ/1997م- دليل مؤرخ المغرب الأقصى- ط1- بيروت: دار الفكر.

11- أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني، 1985م- طبقات علماء إفريقية وتونس- تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي- ط2- تونس: المؤسسة الوطنية للكتاب- الدار التونسية للنشر.

12- عنان محمد عبد الله ولمبدر عبد العالي وحنشي محمد سعيد، 1421هـ/2000م- مراجعة بنبين أحمد شوقي- فهارس الخزانة الحسنية- الرباط: المطبعة الملكية.

13- الغبريني أبو العباس أحمد- 2007م- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية- تحقيق محمد بن أبي شنب- ط1- الجزائر: دار البصائر.

14- الغبريني أحمد بن أحمد، 1981م- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية- تحقيق رابح بونار- الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

15- ابن قنفذ القسنطيني- 1403هـ- 1983م- كتاب الوفيات- تحقيق عادل نويهض- ط4- بيروت: دار الآفاق الجديدة.

16- المالكي عبد الله بن محمد، 1414هـ/1994م- كتاب رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية- تحقيق بشير البكوش- ط2- بيروت: دار الغرب الإسلامي.

17- مجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية- لمعجم الوسيط- مكتبة الشروق الدولية- القاهرة- ط4- 1426هـ/2005م- ص715.
18- ابن مريم محمد بن محمد، 1986م- البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان- الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
19- المشرفي أبو حامد محمد العربي بن عبد القادر بن علي- طرس الأخبار بما جرى آخر الأربعين من القرن الثالث عشر للمسلمين مع الكفار- مخطوط رقم 1476- الرباط: الخزانة الحسنية- المملكة المغربية.
20- المنوني محمد، 1404هـ/1985م- المصادر العربية لتاريخ المغرب- الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
21- نويهض ع- 1403هـ/1983م- معجم أعلام الجزائر- ط2- بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية.
22- الورثيلاني ح- 1394هـ- 1974م- نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهور بالرحلة الورثيلانية- ط2- بيروت: دار الكتاب العربي.

الوثائق العثمانية وأهميتها في كتابة تاريخ الجزائر أثناء العهد العثماني

د. محمد بوشنافي،
جامعة الجيلالي ليابس

تشكل الوثائق مصدرا أساسيا في الكتابات التاريخية، فإهمالها يفقد الدراسات قيمتها العلمية ويجعل منها مجرد تكرار لما درسه السابقون، كما يصعب على الدارس التوصل إلى حقائق قد تكون إجابات على كثير من الإشكاليات التي يعالجها في بحثه، ومن هذا المنطلق كان لزاما عليه الاعتماد على الوثائق، وهذا ما يؤكد عليه علماء المنهجية، ومنهم المؤرخان الفرنسيان "لانجو" و"سبينويوس" في أواخر القرن التاسع عشر، حيث يقولان:"التاريخ يصنع من الوثائق، وحيث لا وثائق فلا تاريخ" (حماش، خ. 1989: 619) وهو نفسه الرأي الذي يذهب إليه أسد رستم حين يؤكد أنّه:" إذا ضاعت الأصول ضاع التاريخ" (رستم، أ. بدون تاريخ: 01).

وفي هذا الإطار فإنّ الدارس لتاريخ الجزائر أثناء العهد العثماني يجد أمامه كما هائلا من الوثائق موزعة على دور الأرشيف داخل الوطن وخارجه، التي تكتسي أهمية كبيرة نظرا لتنوع موضوعاتها، فهي تتطرق لقضايا سياسية، عسكرية، اقتصادية واجتماعية. ففي داخل الوطن تتوزع الوثائق خاصة على المكتبة الوطنية الجزائرية، وتتمثل في تلك الملفات المحفوظة بقسم المخطوطات والمتضمنة لعدد هام من المراسلات والتقارير التي تتطرق لمواضيع متنوعة (حماش، خ.1996: 307- 447)، كما نجد بها سجلات رواتب الانكشارية، وهي عبارة عن دفاتر ضخمة تتعلق بأمور عسكرية، تتضمن أسماء الجنود، رواتبهم، رتبهم، أصولهم، ثكناتهم. وكان المستشرق الفرنسي جون دوني (J) Deny قد أنجز دراسة عام 1920 حول هذه السجلات ونشرها بالمجلة الإفريقية .(Deny.J. 1920 :19 -96)

ويحتوي المركز الوطني للأرشيف الجزائري على عدد هام من الوثائق ذات الصلة بالعهد العثماني، وتتمثل أساسا في وثائق سجلات المحاكم الشرعية، وهي عبارة عن عقود قضائية حررت من طرف موثقي المحكمة المالكية والحنفية، وتتعلق بقضايا الأحول الشخصية والمعاملات، حيث جمعت في 158 علبة، يضاف إليها سجلات البايليك وبيت المال، إلى جانب العرائض والمراسلات والفرمانات التي كانت تتم بين الباب العالي وإيالة الجزائر، وكان الأستاذ المرحوم أحمد توفيق المدني قد قام بتصوير أكثر من ثلاثة آلاف وثيقة في تركيا ثم استقدمها إلى الجزائر، ثم قام الأستاذ فكري طونا ومحمد داوود التميمي بترجمتها من اللغة العثمانيةإلى اللغة العربية، كما أنّها جمعت في ملف يدعى "وثائق خط همايون" و"مهمة دفتري" أو دفتر مهمات، وهي سهلة القراءة لأنّها كتبت بالآلة الراقنة.

إنّ ما يهمّنا في هذه الدراسة، تلك المراسلات التي كانت تتم بين الباب العالي والجزائر، وكان الأستاذ خليفة حماش إبراهيم قد أنجز دراسة هامّة حول هذا الموضوع

معتمدا في ذلك على هذه المراسلات والفرمانات (حماش، خ.1988)، ولكن قبل التطرق إلى هذه الوثائق وأهميتها يجدر بنا أن نبين طبيعة العلاقة بين الطرفين والتي كانت تتحكم فيها مجموعة من الظروف، فنجد أنّ تبعية حكام الجزائر للسلطان العثماني كانت شبه مطلقة خلال فترة البيلربايات (1520- 1587) وفترة الباشاوات (1587-1659)، حين كان البيلرباي ومن بعده الباشا يعينان من طرف السلطان مباشرة بموجب فرمان يصدره لهذا الغرض، غير أنّ الوضع تغير في عهد الأغوات (1659- 1671) لما أصبح الجنود الانكشارية يعينون الآغا في منصب المسؤول الأول على الإيالة، وزاد فك الارتباط بين الجزائر والدولة العثمانية خلال عهد الدايات لما قام الداي علي شاوش (1710- 1718) بطرد الباشا إبراهيم مبعوث السلطان العثماني، فأصبح الداي منذ ذلك العهد يجمع بين منصبي الداي والباشا.

وإذا عدنا إلى وثائق "مهمة دفتري" و"خط همايون"، موضوع دراستنا، نجدها تتضمن مواضيعها شتى، ومنها تعيين حكام الإيالة وعزلهم، معاقبة المخالفين، القضايا العسكرية كالتسليح وتجنيد المتطوعين، الشكاوى وغيرها من القضايا ذات الصلة بالحياة العامّة في الإيالة وعلاقتها بالدولة العثمانية، ونحدد ذلك من خلال مايلي:

1.تعيين وعزل باشاوات الجزائر:

كان السلطان باعتباره المسؤول الأول على كلّ الدولة العثمانية، يتمتع بصلاحية تعيين موظفي الإيالة وعزلهم خاصة في عهد البيلربيات والباشاوات، فكان بمجرد تعيين حاكم الإيالة يصدر أمرا همايونيا لهذا الغرض، فلما عين حسن باشا بيلربايا على الجزائر عام 976 هـ/1568م أرسل أمره إلى العلماء والفضلاء وسادات الجزائر وجميع سكانها يدعوهم إلى الامتثال للأوامر الصادرة عن حسن باشا، كما يبين فيه أسباب تعيينه والتي يحدّدها في "كمال فراسته وشجاعته وحسن ديانته وعدالته"، كما يدعوهم إلى مساعدته وتطبيق أوامره بفرض الحفاظ على النظام والسير الحسن لشؤون الإيالة (مهمة دفتري رقم 6، حكم 973، 976 هـ).

كما تطلعنا هذه الوثائق على أنّ السلطان كان مخولا له صلاحية عزل حكام الإيالة، فبتاريخ ربيع الثاني 969 هـ/1561م أصدر السلطان سليمان القانوني (1520-1566) فرمانا موجها إلى الأعيان والقضاة والعلماء يتضمن هذا الفرمان أسباب العزل حيث يذكر بأنّه:" انحرف عن أصله وأظهر تحابيا مع العربان وأبعد العساكر السلطانية عن القيام بمهامها التي جلبت من أجلها"، ثم يدعو الجميع إلى التعاون من أجل تنفيذ هذا الأمر، حيث يقول "لتتعاونوا معهم- أي الجيش- في إبعاده ومنعه من ركوب المخاطر والتجاهل لإرادتنا ولتعلموا بأنّنا غير راضين عن تصرفاته وأعماله البغيضة، لأنّ حركته من أفعال أهل البغي والطغيان ومخالفة لرضائنا الذي فيه سلامة الأوطان، وقد أمرنا بعزله من منصبه وعهدنا إلى أحمد باشا بالولاية لحسن درايته وحنكته، وكلفناه بتقصي الفساد وإنزال العقوبة بمن تجرأ عليه" (دفتر مهم رقم 11، 969 هـ).

ويستخلص من الوثائق أنّ السلطة المركزية، وعلى رأسها السلطان نفسه، كانت صارمة في محاسبة ومراقبة موظفي الإيالة، فهي لا تتوانى في عزل ومعاقبة كلّ من يثبت تقصيره أو خيانته للمسؤولية الملقاة على عاتقه، فإذا كان السلطان قد اكتفى بعزل حسن بن خير الدين، فإنّنا نجده يصدر أمرا إلى البيلرباي الجديد حسن فنزيانو بإرسال الوالي

السابق رمضان باشا إلى الباب العالي، من أجل محاكمته، كما كلّفه بتسجيل كلّ الدعاوى المرفوعة ضده بعد التحقق من صحتها، ومنح أصحابها كامل حقوقهم، أمّا تلك المستعصية فعلى الوالي إرسالها مع أصحابها إلى السلطان ليحكم فيها بنفسه (دفتر مهم رقم 30، حكم رقم 469، 985هـ).

وتعطينا هذه الوثائق معلومات مفصلة عن طبيعة المفاسد والمخالفات التي كان يرتكبها كبار الموظفين، والتي استدعت تدخل السلطان نفسه، ومنها اختلاس الأموال والاستحواذ على الأراضي والأملاك بغير وجه حق، إضافة إلى استغلال المنصب لخدمة المصالح الشخصية وإهمال المصلحة العامة للبلاد والعباد، فكانت الأوامر الهمايونية تدعو دائما "للحيلولة دون السماح لأحد بالظلم والتعدي على الرعية"(دفتر مهم رقم 48، حكم رقم 44، 990 هـ). وإذا تمّ التأكد من وجود تجاوز مهما كان نوعه فإنّ العقاب سيكون شديدا، فقد كلف السلطان مراد الثالث البيلرباي حسن فنزيانو عام (985 هـ/1597م) بالقبض على كلّ مفسد سواء أكان من موظفي الإدارة (الديوان) أو من طائفة أخرى (العسكر)، وطالبه بأنّه إذا تأكد من فسادهم: "فيجب إرسالهم مكبلين بالأصفاد". (دفتر مهم رقم 30، حكم رقم 422- 423، 985 هـ).

ولا تكتفي الوثائق بإخبارنا عن دور السلطان في محاربة التعفن السياسي والإداري، بل كذلك عن دوره في دعم الاستقرار داخل جهاز الحكم في الإيالة وإنهاء كلّ ما يعكر صفو السير الحسن له، ومن ذلك تدخله الشخصي أو عن طريق موظفيه في حلّ الخلافات التي كانت تقع بين موظفي الإدارة، فيطلع على حيثياتها وملابساتها، وكان السلطان سليم الثالث (1788- 1807) قد تابع شخصيا الخلاف الذي نشب بين الداي حسن (1791- 1798) وخزندار الإيالة، والذي تواصل في عهد خلفه مصطفى باشا (1798- 1805)، ورغم أنّ الوثيقة لا تعطينا تفاصيلا عن أسباب ومجريات الخلاف، فإنّها تبين لنا كيف أنّ السلطان تابعه بكلّ اهتمام عن طريق الدفتردار، الذي كان يطلعه على كلّ جديد في القضية التي رفعت إلى القضاء ليحكم فيها (خط همايون، 56096، 1204 هـ).

2. **قضايا التسليح والجيش:**

شكلت الجزائر طيلة العهد العثماني قاعدة متقدمة للجهاد ضد القوى المسيحية بالنسبة للدولة العثمانية، ولهذه الأسباب فإنّ السلاطين العثمانيون بذلوا قصارى جهودهم من أجل تقوية الإيالة عسكريا وإمدادها بكلّ ما تحتاج إليه من جنود وعتاد حربي.

كما نجد أنّ السلطات العثمانية كثيرا ما كانت تتدخل من أجل تقوية دفاعات المدينة وتحصينها، ولذلك نصادف كثيرا من الأوامر الهمايونية ذات الصلة بالموضوع، فكان السلطان يتدخل شخصيا، خاصة في بداية العهد العثماني، من أجل تدعيم هذه التحصينات خاصة وأنّ الكثير منها كان يقام على أراض ملك للخواص، وهذا الأمر يتطلب نزعها من أصحابها واستملاكها بدافع المصلحة العامّة، فيصدر السلطان أمره في هذا الشأن إلى الوالي والقاضي في الجزائر، وهذا ما تطلعنا عليه وثيقة تتضمن أمرا سلطانيا بهدم عدد من المباني والبساتين التي كانت تحيط بإحدى قلاع مدينة الجزائر، والتي كان يمكن للعدّو أن يستغلها كمتاريس وتحصينات عند هجومه على المدينة، إلى جانب أنّها كانت تعيق تصويب المدافع الموجودة في القلعة نحو أهدافها (مهمة دفتري رقم 22، حكم 36/ 891 هـ).

وتتحدث الوثائق أيضا عن قضية الدعم العسكري الذي كانت تتلقاه الجزائر من حين لآخر من الدولة العثمانية، وحسب هذه الوثائق دائما، فإنّ مسؤولي الإيالة كانوا يقدمون طلبا في هذا المجال إلى السلطان بهدف إرسال عتاد حربي لتدعيم الجيش الجزائري الذي كان في حالة تأهب لمواجهة الاعتداءات المتكررة للقوى الأوروبية، وحتى من قبل تونس والمغرب. وكان السلطان يستجيب لهذا الطلب في الكثير من الأحيان بإصداره لأمر همايوني ينص على إرسال عتاد حربي إلى الجزائر، فلقد بعث الداي حسن باشا طلبا إلى السلطان سليم الثالث عام 1791م يلتمس منه إرسال عتاد حربي، فاستجاب لطلبه بإصدار فرمان تضمن إرسال مدافع وأسلحة أخرى مهمة (خط همايون 56499، 1206 هـ)، وقد أعاد نفس الداي تقديم طلب مشابه عام (1210 هـ/1795م) وتمّ قبوله أيضا (خط همايون 15031، 1210 هـ).

ونذكر نفس الوثائق أنّ الدولة العثمانية كانت تلجأ في حروبها إلى طلب المساعدة من الأسطول الجزائري، ولذلك كان السلطان يصدر أمرا لهذا الغرض مع عرض مكافآت سخية على الجنود الذين يوافقون على المشاركة في هذه المهمات، وما يمكن استخلاصه من هذه الوثائق. إنّ التعاون العسكري بين الطرفين تواصل طيلة العهد العثماني، ولم ينقطع رغم ما كان يسود العلاقات الساسية من توتر من فترة لأخرى، فلّما أعلنت روسيا والنمسا الحرب على الدولة العثمانية أصدر السلطان العثماني عبد الحميد الأول بتاريخ أوائل ربيع الثاني (1203 هـ/1788م) فرمانا موجها إلى داي الجزائر يدعوه إلى إرسال الأسطول الجزائري من أجل المشاركة في هذه الحرب مع عرض مكافأة هامّة على الجنود الذين يحضرون معه (مهمة دفتري رقم 188، 1203 هـ).

3. تجنيد المتطوعين:

من المتعارف عليه أنّ الجزائر اعتمدت طيلة الفترة العثمانية على جلب أعداد كبيرة من المتطوعين من أنحاء مختلفة من البلاد العثمانية بغرض تدعيم قوّاتها البرية، خاصة وأنّ حكام الإيالة أبعدوا السكان المحليين عن الانخراط في الجيش.

ولم تكن السلطات العثمانية تسمح بتجنيد المتطوعين من مناطق الأناضول وغيرها من الدولة العثمانية إلاّ بعد الحصول على تصريح رسمي يصدره السلطان من خلال فرمان يبيح هذه العملية، ولذلك فإنّ المراسيم كانت تنّص على أن يرسل باشا الجزائر مبعوثا خاصا إلى إزمير يحمل معه طلبا رسميا، وبمجرد وصوله يقدمه إلى القبطان باشا الذي يحمله بدوره إلى الباب العالي، ومضمون الطلب التماس إلى السلطان بالسماح لوكلاء الإيالة الجزائرية (أو الدائيات) بتجنيد المتطوعين، وكان هذا المبعوث يصطحب معه أيضا مبلغا ماليا معتبرا لنفس الغرض (خط همايون، 776 14 – 1215هـ). وبموجب هذا الطلب يتأكد موظفو الباب العالي من انعدام وجود أسباب تمنع الإيالة من القيام بهذه العملية، فإذا انعدمت "يصدر السلطان فرمانا شهانيا يقضي السماح لأوجاق الجزائر بجمع الجنود المتطوعين" (خط همايون، 872 16، 1231 هـ).

بعد ذلك يرسل الفرمان إلى حكام وعلماء وضباط وقضاة الأناضول والمدن الأخرى بغرض تسهيل مهمة مبعوث الإيالة في تجنيد المتطوعين وفق الشروط التي حدّدها الفرمان، ومنها منع الوكلاء اللجوء إلى الضغط أو الإكراه خلال عملية جمع المتطوعين، والاكتفاء بتجنيد من يرغب في ذلك كما يمنع عليهم تجنيد الأطفال الذين لم يبلغوا سن

الرشد، كما يستوجب على مبعوث الجزائر أن يكتب تقريرا مفصلا إلى السلطان يبين فيه عدد الجنود الذين تم تجنيدهم (خط همايون، 517 22، 1234 هـ).

إلاّ أنّ عملية التجنيد كثيرا ما واجهتها مشاكل تنتج من عدّة أسباب، وخاصة أثناء توتر العلاقات الجزائرية العثمانية، كما أنّ الباب العالي كثيرا ما استغل قضية التجنيد للضغط على الجزائر في بعض القضايا السياسية والعسكرية، ومنها على سبيل المثال تلك الأزمة التي وترت العلاقات بين الطرفين عام 1798 لما احتل »نابليون بونابرت N. BONAPARTE " مصر، فأصدر السلطان العثماني أمرا همايونيا إلى الداي مصطفى باشا (1798- 1805) يجبره على إعلان الحرب على فرنسا إلى جانب "القبض على كلّ الفرنسيين وسجنهم كما طالبهم بالإستيلاء على سفنهم أو إغراقها، وسجن القنصل الفرنسي في الجزائر"، غير أنّ القنصل أطلق سراحه بعد شهر فقط من سجنه، وقد سبب ذلك العمل غضب السلطان ورد الهدايا التي بعثها الداي مصطفى، ثم أصدر فرمانا منع بموجبه كلّ من إيالة الجزائر وتونس وطرابلس من الدخول إلى الموانئ العثمانية، وفي حالة قيامها بذلك يتم القبض على رياسها وسجنهم، كما أصبح الباب العالي يهدد بطرد وكلاء الجزائر المكلّفين بتجنيد المتطوعين وإيقاف إرسال المجندين إلى الجزائر (مجموعة 3190، الملف الأول، ورقة 65)، ونتيجة لهذا الضغط اضطر الداي بعد كثير من التردّد إلى إعلان الحرب على فرنسا يوم 19 ديسمبر 1798.

وتطلعنا الوثائق كذلك على كثير من حالات المنع التي لجأت إليها السلطات العثمانية من خلال تلك الفرمانات التي كان يصدرها السلطان لهذا الغرض، ومثال ذلك الفرمان الذي أصدره السلطان محمود الثاني عام 1239 هـ/ 1823 م، والذي تضمن منع الجزائريين من تجنيد المتطوعين بعد اعتداء الأسطول الجزائري على بعض رعايا الدولة العثمانية في بحر إيجة، واشترط الفرمان أن يتخلى الجزائريون عن تلك الأعمال ويطلبوا العفو رسميا من السلطان حتى يتم رفع حالة المنع، وقد اضطر الداي عمر باشا (1815- 1817) إلى تقديم اعتذار رسمي للسلطان ونفس العمل قام به الداي حسين (1818- 1830) لحاجتهما الملحة إلى المتطوعين، وقد قبل السلطان اعتذارهما، وأرسل فرمانا إلى الموظفين في مناطق التجنيد يتضمن رفع حالة المنع (خط همايون 216 17، 1239 هـ).

وقد يقع المنع أثناء عملية نقل الوكلاء للمجندين إلى الجزائر بسبب حدث طارئ يدفع السلطات العثمانية إلى إيقاف إرسال المجندين، وتخبرنا وثيقة صادرة عام 1817 أنّ الموظفين العثمانيون أوقفوا إرسال أعداد من المتطوعين بعدما اعتدى الأسطول الجزائري على بعض التجار من رعايا الدولة العثمانية، كما استولى على سفينة تابعة لدولة "صاروونيا" المتحالفة مع بريطانيا، فسارع السفير البريطاني لدى الباب العالي، إلى تقديم شكوى أمام السلطان محمود الثاني وقد اضطر الداي حسين باشا إلى تقديم تعهد رسمي بعدم الاعتداء على السفن الصديقة للدولة العثمانية وعلى رعاياها من التجار، كما أرجع كلّ ما سلب من السفينة الصاروونية، ونتيجة لذلك أصدر السلطان فرمانا يبيح بموجبه إرسال ما تبقى من الجنود المتطوعين (خط همايون 225480، 1242 هـ).

ومن المعلومات الهامّة التي تطلعنا عليها الوثائق في مجال التجنيد دائما، الانتماء الاجتماعي لهؤلاء المجندين، خاصة وأنّ السلطات العثمانية كثيرا ما استغلت هذه العملية من أجل التخلص من اللصوص والمجرمين والمشاغبين الذين كانوا يثيرون الاضطرابات

ويهددون الأمن العام، فلقد وافق السلطان سليم الثالث على طلب قدم إليه يتضمن السماح بإرسال حوالي خمسين شخصا من الأشقياء إلى الجزائر كانوا قد أحدثوا فوضى في قرية "درمنجلير" بجزيرة قبرص، على متن سفينة جزائرية حضرت لتجنيد المتطوعين، ويرى التقرير أنّ الهدف من ذلك كان دفعهم إلى الجهاد في سبيل الله وإصلاح أنفسهم وتهذيبها (خط همايون 3374، 1213 هـ).

ويظهر أنّ هذه السياسة كان لها أثرها الوخيم على أوضاع الجيش الجزائري، بعدما فتح باب التجنيد لكلّ أولئك البؤساء والفارين من العقاب، أي أنّ الإيالة أصبحت "توفر ملجأ آمنا للمغامرين، المجرمين والمرتدين القادمين من كلّ جهات البحر المتوسط من مضيق جبل طارق حتى أواسط آسيا" (Godfrey, F. – 1991 : 101).

ومما زاد في خطورة الوضع أنّ باب التجنيد فتح حتى للمسيحيين واليهود الذين أصبحوا يتظاهرون بالإسلام بغرض الانخراط في الجيش الجزائري والاستفادة من الامتيازات التي يوفرها لهم هذا الانخراط، وهذا ما يؤكده حمدان خوجة حين يقول:"أنّه بعدما كان يقتصر على تجنيد النزهاء والصلحاء، فإنّ المكلفين بالتجنيد كانوا يفتحون أبواب المليشيا لأي كان، حتى لأناس كانوا قد أدينوا أو أدينوا، وكان يوجد من بين المجندين يهود يونانيون ختنوا أنفسهم" (حمدان، خ، 1982: 149).

4. المظالم والشكاوى:

تذكر الوثائق، موضوع دراستنا أنّ السلطان العثماني كان كثير التدخل من أجل النظر في الشكاوى التي كانت الرعية ترفعها ضد كبار الموظفين، باعتباره القاضي الأعلى للدولة، وهذا ما يدفعنا إلى الاستنتاج بأنّ هؤلاء الموظفين، سواء المدنيين أو العسكريين، كانوا يستغلون مناصبهم ونفوذهم لاضطهاد السكان وتحقيق مآربهم، وكان السلطان سليم الثاني (1566- 1574) قد تلقى شكوى من سكان الجزائر عام (891 هـ/1573م)، مما جعله يوجه أمره إلى البيلرباي أحمد أعراب (1571- 1574) من أجل وقف اعتداء الجنود على الرعية مع تسجيل اسم كلّ شخص لا يحترم هذا الفرمان وإرساله إلى السلطان لينظر في أمره (مهمة دفتري 22، حكم 252، 981 هـ).

وما يجب الإشارة إليه، أنّ الدارس لهذه الوثائق يجد أمامه عددا معتبرا من هذه الشكاوى والقرارات التي كان يصدرها السلطان للحد من هذه المظالم، خاصة في العهود الأولى للإيالة الجزائرية، فلقد تصرف العثمانيون، حسب كثير من المصادر، كأسياد على البلاد واعتبروا أنفسهم أعلى رتبة من باقي السكان، ومن ذلك مثلا أنّه إذا صادف أحد السكان جنديا انكشاريا، كان عليه أن يفسح له الطريق وإلاّ ناله العقاب الشديد (Tassy, L.1932 : 126)، يضاف إلى ذلك الكثير من الممارسات التي عانى منها السكان وجعلتهم يلجأون إلى السلطان من أجل إنصافهم ورفع الغبن عنهم، فهناك وثيقة بعث بها السكان إلى السلطان سليم الثاني تعطينا تفاصيلا دقيقة حول هذه المظالم ومنها: (مهمة دفتري 24، حكم 233، 981 هـ).

اتهام الناس باطلا بجرائم القتل من خلال وضع جثث الأموات أمام بيوتهم أو حقولهم.

- اتهامهم بالسرقة، ثم إجبارهم على دفع مبلغ من المال مقابل السكوت عن التبليغ بالسرقة.
- فرض غرامات مالية على السكان الذين ترتكب جرائم قتل قرب قراهم.
- ارتكاب المفاسد والمظالم ضد أهل القرى من قبل القادة ومساعديهم.
- بيع أراضي البايليك وتمليكها لمشتريها دون دفع أي ضريبة إلى خزينة الإيالة.
- اختلاس الأموال عن طريق منح علاوات خيالية.
- اضطهاد العامّة وخاصة الفقراء منهم.

ومن مظاهر الظلم والفساد الذي هدد استقرار الإيالة، ودفع بالسلطان إلى التدخل شخصيا من أجل إيقافه، تلك الاعتداءات المتكررة التي مارسها الجنود على السكان، والتي أصبحت تنذر بنشوب مواجهة مسلحة بين الطرفين، خاصة بعدما توسعت وشملت كلّ البلاد والسكان بدون استثناء. لقد دفع هذا الوضع السلطان مراد الثالث (1574- 1594) إلى إرسال فرمان إلى البيلرباي حسن فنزيانو، مكلفا إيّاه بإجراء تحقيق موسع حول هذه الاعتداءات، خاصة بعدما أصبح الجنود يهددون "بقتل أو قطع يد كلّ من يحتك بهم أثناء مشيهم في الطريق"، كما أنّهم أصبحوا يرتكبون جرائم القتل والتشريد دون أي سبب أو ذنب، كما كلّفه بإجبار الجنود على الامتثال للشرع والأوامر وإلاّ "فعليكم باستدعاء أغواتهم وشيوخهم وتكليفهم بقراءة هذا الحكم الهمايوني على مسمع منهم...كما يجب تطبيق الشرع لإنصاف كلّ من قاموا بالهجوم عليهم سابقا، ولا تسمحا بعد الآن لأحد بالتصرف خلافا للشرع والقانون" (مهمة دفتري رقم 30، حكم 532، 985 هـ).

كما تتناول هذه الوثائق الشكاوى التي كان يرسلها الأندلسيون إلى السلطان، وكان هؤلاء قد لجأوا إلى المنطقة بعد سقوط غرناطة في 1492 تاركين وراءهم كلّ ممتلكاتهم فأصبحوا يعانون الفقر والحاجة، أمّا مضمون شكاواهم فتنحصر أساسا حول موضوع إرهاقهم بالضرائب، حيث أصبح الملتزمون يفرضون عليهم ضرائبا فوق طاقتهم، خاصة وأنّهم أصبحوا لا يملكون شيئا، وحتى المتاع الذي أحضروه معهم سلبه منهم البحارة، كما ورد في نص الشكوى التي بعثوها إلى السلطان سليم الثاني، فما كان من هذا الأخير إلاّ أن أصدر فرمانا تضمن إرجاع كلّ ما سلب من هؤلاء وإعفاءهم من الضرائب لمدّة ثلاث سنوات وتوفير مساكن لهم وحمايتهم من أي اعتداء قد يتعرضون له (مهمة دفتري رقم 23، حكم 284، 981 هـ)، كما نجده يتدخل مرّة أخرى من أجل إجبار القضاة والموظفين على توزيع الأراضي على من يستحقها بمن فيهم الأندلسيون الذين كانوا قد اشتكوا من حرمانهم من حقهم في الأراضي التي وزعت حسبهم – على السكان المحليين فقط (مهمة دفتري رقم 23، حكم 244، 981 هـ).

ونصادف كذلك عند إطلاعنا على هذه الوثائق مجموعة من الشكاوي بعث بها الكراغلة إلى السلطان طالبين منه، إنصافهم ورفع الظلم عن كاهلهم،

حيث اشتكى هؤلاء في إحدى المرّات إلى السلطان مراد الثالث من الظلم الذي مارسه عليهم البيلرباي جعفر باشا (1580- 1582)، فاتهموه بأنّه رفض دفع أجورهم، ولذلك أمره السلطان بحل هذه المشكلة وإرجاع كلّ الحقوق إلى أصحابها، حتى يتحقق العدل ويعمّ الأمن وتزول الفتن والاضطرابات (مهمة دفتري رقم 48، حكم 243، 990 هـ).

وفي الأخير لابد من الإشارة أنّ هذه الدراسة ماهي إلاّ خطوط عريضة لما تحتويه هذه الوثائق من مواضيع مختلفة، ولا ريب أنّ التعمق في دراسة تفاصيلها سيمكن الباحث من التوصل إلى كثير من الحقائق والتفاصيل ذات الصلة بالعلاقات العثمانية الجزائرية خلال الفترة ما بين القرنين السادس عشر ومطلع القرن التاسع عشر، إلى جانب معلومات متنوعة حول الوضع الداخلي للجزائر وعلاقاتها مع أوروبا وبعض البلدان الإسلامية، كما أنّه بإمكانها أن تؤسس لعلاقات مثبتة بين البلدين في الوقت الحاضر، والتي يمكن أن تستمد ركائزها من هذا الإرث التاريخي.

الإحالات

وثائق الأرشيف:

- وثائق همايون.
- وثائق مهمة دفتري أو دفتر مهمات.

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- حماش، خليفة إبراهيم.(1988). **العلاقات بين إيالة الجزائر والباب العالي من سنة 1798 إلى 1830**. رسالة ماجستير غير منشورة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الاسكندرية، مصر.
- حماش، خليفة إبراهيم.(1996). "ملفات لوثائق من العهد العثماني".**المجلة التاريخية للدراسات العثمانية**، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، تونس، عدد خاص، 13- 14، ص ص 307- 447.
- حمدان، خوجة بن عثمان. (1982). **المرآة**، الطبعة الثانية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- رستم، أسد (بدون تاريخ). **مصطلح التاريخ**. بيروت: منشورات المكتبة العصرية.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- Deny, Jean. (1920). « Les registres de soldes des janissaires ». R.AF, Tome 61, pp.19-96 et 212-260.
- Fisher, Sir Godfrey. (1991). Légende barbaresque : guerre, commerce et piraterie en Afrique du nord de 1415 à 1830 (traduit et annoté par Hellal Farida).Alger : OPU.
- Tassy, Laugier de. (1992). Histoire du royaume d'Alger (1724). Paris. Edition Loysel

حاضرة بوسمغون في المصادر المغربية أثناء العصر الحديث.

محمد الكبير فيقيقي،
جامعة بشار

المقدمة:

لم تحظ الحواضر الصحراوية في الجزائر والمغرب العربي عموما بالعناية اللازمة، من حيث البحث والدراسة التاريخية المتخصصة، رغم الدور المحوري والرئيس الذي ساهمت به تلك الحواضر في تاريخ بلاد المغرب العربي والصحراء الكبرى قديما وحديثا. والحاضرة أوالمدينة في البيئة الصحراوية تعرف بالقصر أوالقصبة حيث تتجمع المنازل في صعيد وكأنها غرف لقصر واحد.

وقصر بوسمغون يشكل إحدى الحواضر والمراكز الإستراتيجية في العصر الحديث، رغم صغر حجمه الطبيعي والبشري، مقارنة بالحواضر الأخرى المشهورة على مستوى شمال البلاد وجنوبها، تلك المكانة المحورية رصدتها المصادر المغربية، خصوصا الرحلات الحجازية خلال الفترة الحديثة، باعتبار أن معظم الرحلات في تلك الفترة كانت على الطريق البري بدل البحري، وشكلت الصحراء الجزائرية الطريق المفضل لركب الحجاج من جهة والقوافل التجارية من جهة أخرى، وعلى ذلك الطريق يقع قصر بوسمغون كمحطة أساسية .

وتزداد أهمية المصادر المغربية في هذا الموضوع، أمام ندرة المصادر الأخرى المرتبطة بالقصر، أي الإرث المكتوب والمصادر المادية، باستثناء المخلفات العمرانية من محلات تجارية وساحات خاصة بالأسواق ومخازن لمختلف السلع والمنتجات، وإسطبلات خاصة بالدواب والحيوانات، وأسوار ضخمة وعالية محيطة بالقصر، إلى جانب مقابر عديدة مبعثرة على أطراف واحة القصر، ومخلفات قصور بائدة، كل هذه الآثار مازالت بحاجة إلى دراسات عميقة ومتأنية، كما يتوفرالقصرعلى مواقع لاتزال تحتفظ بأسماء أولائك الفاعلين بالمنطقة مثل منخفض المولى إسماعيل الملك العلوي، وعين سيدي الشيخ نسبة إلى عبد القادر بن محمد المشهور بسيدي الشيخ مؤسس الطريقة الشيخية المعروفة .

ومما زاد في صعوبة العثور على مصادر مكتوبة، طبيعة سكان القصر الذين ينحدرون من أصل امازيغي، فاللغة الامازيغية على مستوى قصور الجنوب الغربي الجزائري لم تكتب بأبجدية امازيغية اوبابجدية أخرى، فظلت الرواية الامازيغية الشفوية السبيل الوحيد للتواصل اللغوي بين أبناء القصر والقصور الامازيغية الأخرى المجاورة، ولازال القصر يحتفظ بتلك الخاصية إلى يومنا، رغم حركة التعريب التي تأثر بها على اثر توافد المجموعات العربية إلى الجنوب الغربي، منذ القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي حيث وصل إلى المنطقة الأشراف الادارسة . (السلاوي الناصري،1954 :81)، ثم توالت المجموعات الأخرى مثل بنوهلال(ابن خلدون ع،ج7، 1959 :90)

أما عن تحديد فترة الدراسة بالقرنين 17و18م أي أثناء الحكم العثماني بالجزائر أوالحكم السعدي ثم العلوي بالمغرب الأقصى فتتحكم فيه عوامل عديدة منها:

❖ أن الرحلات الحجازية المغربية في العصور الوسطى، كانت في معظمها على الطريق البحري .أي أن الصحراء الجزائرية لم تكن معبرا لتلك الرحلات.

❖شهد العهد العثماني اكبر موجة للرحلات الحجازية على الطريق البري، حيث اجتازت الصحراء الجزائرية في رحلة الذهاب إلى البقاع المقدسة بالحجاز، وكذلك في رحلة الإياب إلى الديار، لاسيما فترة القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين (سعد الله.ا.1990: 197)

كما أن القرن التاسع عشر الميلادي عرف تحولا خطيرا في مسار الرحلة، فأصبح الرحالة يختارون الطريق البحري على البري، لظروف أمنية وسياسية بالدرجة الأولى، ارتبطت بالاجتياح الاستعماري للمنطقة .

سأتناول الموضوع بعد هذه المقدمة وفقا للخطة الآتية:

- **المصادر المغربية المعتمدة:** باستعراض أهمها في البحث.
- **جغرافية القصر:** يتضمن تعريفا بالمجال الجغرافي لقصر بوسمغون.
- **مكانة القصر الاقتصادية:** يشمل عوامل ومظاهر انتعاش القصر اقتصاديا.
- **الأهمية الإستراتيجية:** أي اتخاذه كملجأ للتحصن أوكقاعدة عسكرية ومركز إمداد

ودور القصر في استقطاب العديد من أقطاب التصوف مثل الشيخ احمد التيجاني.

- **خاتمة:** استخلصت فيها أهم نتائج البحث

1- المصادر المغربية المعتمدة:

أما أهم المصادر المعتمدة في هذه الدراسة فيمكن تصنيفها إلى مجموعتين:

- مجموعة من الرحلات المغربية الحجازية، ويمكن ترتيبها حسب تسلسلها الزمني على النحوالآتي

- **الرحلة العياشية الكبرى:** نسبة إلى أبي سالم العياشي من بلدة ايت عياش بصحراء المغرب الأقصى، رحل ثلاث مرات إلى الحجاز خلال 1649- 1654- 1661م، تعرف رحلته بماء الموائد، (العياشي.س.الاقتفاء.1996: 21) وهي من أغنى الرحلات الحديثة واكثرها اهتماما بصحراء الجزائر وقصورها.

- **الرحلة العياشية الصغرى:** وهي عبارة عن رسالة مطولة، كتبها العياشي لتلميذه احمد بن سعيد المجيلدي سنة 1657م، وهوفي بدء طريقه إلى الحج، وقد

زوده بإرشادات عن الأمتعة التي يصطحبها معه، وعن طريق الحج ومنازله، وعرفه بالمياه الصالحة وبالمشتريات النافعة..فقسم طريق الحج إلى محطات.

- **الرحلة الناصرية:** لأحمد بن محمد بن ناصر الدرعي التمجروتي، المتوفى سنة 1717م، رحل إلى المشرق عبر الصحراء الجزائرية ثلاث مرات:1684- 1697- 1709م، وهوعالم صوفي، محدث، أصبح شيخا للزاوية والطريقة

الناصرية المشهورة بعد وفاة والده الشيخ محمد بن ناصر مؤسس الطريقة والزاوية، ولذلك كان له اهتمام خاص أثناء رحلته بنشر
طريقته الصوفية. (الافراني م.2004: 364)

- **الرحلة الحجازية الكبرى:** لأبي عبد الله محمد بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد بن ناصر الدرعي، احد أحفاد الشيخ ابن ناصر وكذا شيخ الزاوية الناصرية بتمجروت الدرعية، له رحلتان الأولى تعرف بالصغرى قام بها عام 1776م والثانية تعرف بالكبرى قام بها سنة 1781، ألفها سنة 1784 م توفي عام 1823م. (الكتاني ع.1986 : 843- 844)

يشترك هؤلاء الرحالة في ميزة أساسية فاعلة ومؤثرة في مجتمعات العصر الحديث خصوصا، وهي خاصية الانتماء إلى طريقة صوفية واحدة، ممثلة في الطريقة الناصرية المتفرعة عن الطريقة الشاذلية الأم، وهذا ما يسر أمامهم طريق الرحلة الشاقة، فكلما نزلوا منزلا من المنازل وجدوا من يستقبلهم من أتباع طريقتهم، والفضل في ذلك يعود إلى الشيخ المؤسس محمد بن ناصر، المتوفى سنة 1675م، الذي استطاع أن يكسب الكثير من الأتباع في بلاد المغرب والمشرق اثناء رحلاته إلى الحج وما حصل له من القبول لدى الأعيان والعامة . (الافراني م.: 299- 300) . وينتمي هؤلاء الرحالة أيضا إلى بيئة صحراوية في بلاد المغرب، مثل بلاد سوس الدرعية وتافيلالت، وبفضل ذلك انسجموا مع الوسط الصحراوي الجزائري وتفاعلوا معه.

- مجموعة من مصادر خاصة بالطريقة الصوفية التيجانية، ألفها مغاربة بعد استقرار الشيخ احمد التيجاني بحاضرة فاس وخروجه من قصر بوسمغون موطن تأسيس الطريقة منذ سنة 1798م، ولذلك اهتمت هذه المصادر بالقصر ومن أهمها:

جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض أبي العباس التيجاني: لعلي حرازم بن العربي برادة المغربي الفاسي، من أكثر المقربين والملازمين للشيخ التيجاني، وهذا الكتاب هوخلاصة ما أملاه شيخه التيجاني عليه، ألفه عام 1214هج - 1800م، وبالتالي فهوأول مصدر معتمد لدى الطائفة التيجانية، يتضمن سيرة الشيخ التيجاني وأصول وتعاليم طريقته.

❖**بغية المستفيد لشرح منية المريد:** لمحمد العربي بن محمد السائح المكناسي مولدا والرباطي إقامة ووفاة، توفي عام 1309 هج- 1892م، وهذا الكتاب هوشرح أرجوزة في سيرة وطريقة الشيخ التيجاني

❖**كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب:** لأحمد بن الحاج العياشي سكيرج المغربي الفاسي المتوفي عام 1385هـ- 1965م، وهوكتاب جامع لأهم مصادر الطريقة التيجانية خاصة مراسلات الشيخ التيجاني .

كما استعنت بمصادر أخرى مكملة للمصادر المذكورة.

2- جغرافية قصر بوسمغون :

ينتمي القصر إلى مايعرف حاليا بالجنوب الغربي الأعلى، الذي هوجزء هام من الصحراء الجزائرية الكبرى.كما يشكل همزة وصل ونقطة انتقال بين الشمال الغربي الجزائري والجنوب الغربي الأوسط (الساورة)، والأسفل (توات وكورارة)،

يتداخل مع المجالين، فقسم منه وهوالشمال ينتمي إلى ما يعرف بالهضاب العليا، والقسم الأخر الجنوبي ينتمي إلى الهوامش الشمالية للصحراء، فظل بذلك مركز عبور للقوافل التجارية باتجاه أعماق الصحراء (الوزان.ح. ج 2. 1983 : 133).

قصر بوسمغون يحتل القسم الأوسط من الجنوب الغربي الأعلى، وحسب التقسيم الإداري الحالي فهوينتمي إلى ولاية البيض، يحده من الشمال بلدية الشلالة الظهرانية ومن الجنوب بلدية البنود ومن الشرق الأبيض سيدي الشيخ ومن الغرب بلدية عسلة الملحقة بولاية النعامة، تبلغ مساحته 82 .584 كلم مربع، أما عدد سكانه فيقدر بحوالي: 5000 نسمة حاليا، تأسس كفرقة إدارية خاصة سنة 1956 ثم تحول إلى بلدية إدارية سنة 1961م رغم قلة عدد سكانه في العهد الاستعماري. (بلدية بوسمغون)

عرف القصر بعدة تسميات منها " واد الأصنام" و"واد الصفاح " ثم القصر الأسعد كما سماه الشيخ احمد بن المختار التيجاني عندما حل به سنة 1781م، (بلدية بوسمغون) وأقدم ذكر لاسم بني سمغون أوبني سمجون في حدود اطلاعي أورده الشريف الإدريسي أبوعبد الله، في مؤلفه "نزهة المشتاق"(ص:125) منذ منتصف القرن السادس الهجري، أثناء حديثه عن قبائل البربر وفروعها المختلفة

أما حدوده الطبيعية فيمكن إجمالها في سلسلتين جبليتين عظيمتين إحداهما في الغرب تعرف بجبال" تانوت"وهي كلمة امازيغية تعني البئر، والسلسلة الثانية تقع في شرق القصر وتسمى بالامازيغية جبال" تامدة "تعني" ماتت هنا" أي أن تلك الجبال هي امتداد لسلسلة جبلية طويلة انتهت عند جبال تامدة.وهذا ما وفر للقصر منذ القديم حصانة طبيعية لاسيما انه يقع في منخفض عميق بين السلسلتين عرف عند الرحالة بخنق أبي سمغون (الدرعي احمد، الرحلة الناصرية: 17)، ومن جهة أخرى فان هذه السلاسل التي هي امتداد لسلسلة الأطلس الصحراوي، صعبت حركة الحجاج والمسافرين والرحالة، ليمكثوا بذلك في القصر أياما معدودات.

إن هذا الموقع الذي يتوسط الجنوب الغربي الأعلى الجزائري جعل القصر شديد التفاعل والاتصال بالقصور الامازيغية الأخرى المجاورة له، الجزائرية منها والمغربية .وهويشترك معها في نفس الخصائص تقريبا، حيث لاحظ "روني باسي " أن اللهجات التي يتحدث بها سكان الواحات مثل : "تيوت وبوسمغون والمغراروالشلالة وعسله وايش وفجيج" متشابهة تمام التشابه، وان المنطقة الممتدة مابين عمالة وهران إلى حدود تافيلالت تتحدث بلغة بربرية)René/b.1885/303واحدة.

بفضل ذلك الموقع أصبح القصر يشكل همزة وصل بين التل والصحراء، ويحتل المركز في الطريق المؤدية من تافيلالت إلى الاغواط وميزاب، وبالتالي نقطة التماس بين الجزائر العثمانية والمغرب السعدي وكذا العلوي، بتفاعله مع الحواضر الكبرى بالجزائر مثل تيهرت وتلمسان، وبالمغرب الأقصى مثل تافيلالت وفجيج.

3- مكانة القصر الاقتصادية:

بدأ القصر يتحول إلى مركز تجاري واقتصادي فاعل، منذ أن تدفقت عليه وعلى منطقة الجنوب الغربي، عناصر عربية وإسلامية متنوعة عقب حركة الفتح

الإسلامي لبلاد المغرب والأندلس، فإلى جانب العنصر الامازيغي ألزناتي المتواجد بالقصر وبالمنطقة منذ أقدم العصور، استوطن المنطقة العنصر الإسلامي العربي عبر مراحل متلاحقة، ، ففي القرن4هج- 10م سكن المنطقة الشرفاء الادارسة الذين نزحوا إليها بقيادة عيسى بن عبد الرحمان الشريف الإدريسي، في أعقاب المذبحة التي تعرض لها هذا الفرع من الادارسة بفاس على يد موسى بن أبي العافية حوالي سنة 317هج- 929م في منتصف القرن 5هج- 11م جاءت قبائل صنهاجة إلى المنطقة، حيث وصلت مع الزحف اللمتوني المرابطي، وفي نهاية القرن 6هج وبداية القرن 7هج (13- 14م)وصلت مجموعة من القبائل الهلالية من بني عامر بن زغبة إلى المنطقة (ابن خلدون، ع، 1959 : 90) وهي التي تمثل حاليا كبرى القبائل العربية بالمنطقة، مثل أولاد زياد والحميان والعمور...أما قبيلة أولاد سيدي الشيخ البوبكرية فلقد louis- 351:rinn.1884) استقرت بالمنطقة منذ القرن 15م .

لقد أدى هذا التنوع البشري إلى ظهور مجموعتين متباينتين من حيث أسلوب العيش والحياة، أولهما مستقرة في القصر تمارس النشاط الفلاحي بالدرجة، والثانية متنقلة موما، تمتهن حرفة الرعي وتربية المواشي أساسا، وهذا ماسا عد في تنوع النشاط الاقتصادي ازدهار حركة المبادلات التجارية

ومن العوامل المساعدة على حيوية هذا المجال اقتصاديا ودينيا، وقوعه في طريق القوافل التجارية من جهة، وركب الحجاج المغاربة من جهة أخرى، فحركة القوافل التجارية الصحراوية: نشطت خلال العصر الوسيط والحديث، واستمر نشاطها حتى القرن التاسع عشر الميلادي، حيث قضى عليها الأوروبيون واحدة تلوى الأخرى (بوعزيز.ي.1999 :110).احد فروع طرق القوافل كانت تمر على الجنوب الغربي الأعلى وبالتحديد على قصر بوسمغون مثل الطريق الذي يبدأ من الخيثر إلى البيض والأبيض سيدي الشيخ والمنقب وتوات.(بوعزيز:112).لقد ساهم سكان القصر في هذه التجارة بأشكال مختلفة وكذلك أعراب المنطقة عن طريق وسائل النقل التي يملكونها، لاسيما الإبل، وبعض السلع التي ينتجونها مثل المنتجات الصوفية والنسيجية، كما أن بعض تجار الإقليم كانوا يصاحبون القوافل في رحلة الذهاب والإياب.

أما مسالك وطرق الحجاج المغاربة فقد اختلفت من عصر إلى آخر، حسب الظروف الأمنية المرتبطة بالوضع السياسي والاقتصادي، ففي القرون الوسطى كانت اغلب الرحلات عن طريق البحر، وخلال العصر الحديث أصبح الكثير من الرحالة يفضلون الطريق البري عبر الصحراء، لتحسن الحالة الأمنية وانتعاش حركة التجارة وتعدد التجمعات البشرية، كما اختلف مسار رحلة الحجاج في هذا المجال الصحراوي، فهناك من كان يجتازه عبر محاوره العميقة، مثل الساورة وتوات وكورارة وتديكيلت.وفريق آخر كان يعبره من أطرافه الشمالية، أي مرورا بقصور الجنوب الغربي الأعلى باعتباره الطريق المختصر.

إلى جانب هذين العاملين الأساسين ساهمت عوامل أخرى في ازدهار الحركة الاقتصادية بالقصر، مثل استقرار الأوضاع الأمنية، حيث يشير الرحالة العياشي إلى تلك الاحتياطات الأمنية الصارمة التي كان يتخذها سكان القصر بمختلف طبقاتهم

تحسبا لأي مداهمة خارجية، فيذكر العياشي عندما حضر صلاة العيد بالقصر، أن من عادة سكانه الخروج إلى المصلى بسلاحهم، لايخرج احد بغير سلاح، صغيرا كان أوكبيرا، ويبنون في المصلى أحجارا يتخذونها غرضا للرمي بالبنادق .(العياشي، الرحلة الكبرى:225)

ومما ساعد على حيوية المبادلات وحريتها، أن القصر ظل في معظم المراحل التاريخية متحررا من أي هيمنة فعلية سياسية للدول القائمة بجواره في الجزائر والمغرب ، فتحول إلى مركز للتجارة الحرة، هذا العامل ينسحب على اغلب المناطق الصحراوية الأخرى، فاندفعت أركاب الحج المغربية إلى اختيار الطريق الصحراوي بدل الشمالي .

صنف الرحالة المغاربة قصر بوسمغون ضمن المحطات التجارية الأكثر أهمية لدى المسافرين والحجاج والعابرين للصحراء، فالعياشي في رحلته الصغرى ينصح تلميذه المجيلدي بان يتزود بالزاد والأمتعة من مراكز بعينها، منها مركز بوسمغون الذي يأتي في المرحلة الثالثة على خط سير الرحلة بعد محطة تافيلالت ثم محطة فجيج، رغم وجود محطات أخرى بين المراكز الثلاث الرئيسية، باعتبار أن تلك المحطات لا تشكل أهمية لدى الحجاج والمسافرين كنقاط للتزود بما يحتاجه المسافر، وبعد أن يتزود الركب في بوسمغون بالأعلاف والزاد لسبعة مراحل أوثمانية يتجه نحوالمحطة الرابعة وهي قصر عين ماضي بالصحراء الوسطى. ونبه العياشي تلميذه في حالة ما إذا باع متاعا في فجيج وبوسمغون، وقبض قدرا من دراهم تلك القصور، أن لا يتجاوز بها أعمال بوسمغون، وتلك الدراهم تعرف ب(الزياني).(العياشي.الرحلة الصغرى:306)، ونسجل هنا إشارة إلى وحدة عملة التعامل في ذلك النطاق.وارتباطه لفترة معينة بالدولة الزيانية بتلمسان حيث استعان الزيانيون بقبيلة بني عامر العربية في إخضاع تلك القصور الامازيغية الزناتية بين الحين والآخر، وسوف يتخذ أبوحموالزياني من المنطقة وقصر بوسمغون تحديدا ملجأ للتحصن كما سيأتي تفصيله.

من أهم المنتجات والسلع التي كانت تلقى رواجا في القصر وبقية القصور المجاورة، بين أوساط الحجاج والعابرين لذلك المجال مايلي:

- أعلاف الدواب: خصوصا الزرع، وعليها تتوقف استمرارية الرحلة .
- الدقيق: الذي يمثل الغذاء الضروري للحجاج والمسافرين وعليه تتوقف حياتهم .
- السمن اوالدهان وهواحد مشتقات الحليب، يستخدم مع معظم الأغذية والوجبات

لأنه يقوي الجسم ويساعده على تحمل مشاق السفر، خصوصا في فصل الشتاء

والسمن من أكثر المواد الغذائية وفرة في القصور.(العياشي.الرحلة الكبرى:224) وهذا المنتوج الحيواني يستقدمه الأعراب والرعاة إلى القصور، ويدر على أصحابه

أرباحا طائلة .

- الحيوانات أوالدواب تشمل الإبل والحمير والبغال والخيول، باعتبارها وسيلة النقل الوحيدة في ذلك العصر، فلقد اضطر العياشي إلى بيع ناقته التي كان يحمل عليها كتبه، في قرى أربا، من اجل شراء ما يحتاجه الحجاج من الغذاء، لان الرحلة من الاغواط إلى أربا كانت شاقة جدا، كما اضطر العياشي للمرة الثانية لشراء حمار من بوسمغون يستعين به في استكمال رحلته إلى فجيج لان فرسه هلك في الطريق(العياشي.الرحلة الكبرى:224).

- الأكسية والبرانس:كان الحجاج يشترونها من القصور، خصوصا إذا تزامنت الرحلة مع فصل الشتاء، مع العلم أن القصور تتميز ببرودة شديدة، لأنها تتأثر إلى حد كبير بمناخ الهضاب العليا.

خصصت أسواق لتلك السلع على مستوى القصور، بمناسبة موسم الحج أهمها سوق قصر فجيج، يجتمع فيها التجار من القصور المجاورة وأعراب المنطقة، من قبائل حميان والعمور وأولاد جرير وذوي منيع وغيرها...فضلا عن الزائرين والمتبركين بآثار الأولياء الصالحين، مثل ضريح الإمام الشريف سيدي عبد الجبار الفجيجي. (الدرعي.محمد بن عبد السلام.الرحلة الكبرى.1784 :92). ومقام سيدي أبي سمغون مولاي احمد الذي سمي القصر باسمه، حيث يذكر أبوالقاسم الحفناوي أن محمد بن عبد السلام الدرعي صاحب الرحلة قد اجتمع بجمع من العلماء عند مقام أبي سمغون .(الحفناوي، أ، ج2، 1991 :417)

إن الموقع الجغرافي لبوسمغون بين طرفي الجنوب الغربي الأعلى الشرقي والغربي سهل على سكانه احتراف مهنة إرشاد وتوجيه أركاب الحج وقوافل التجارة في الطريق الصحيح، لا سيما منطقة الأطلس الصحراوي، لأنها جبلية ويتعذر فيها اختيار الطريق السهل المنبسط، حيث يذكر احمد بن محمد بن ناصر الدرعي، أنهم استأجروا عندما وصلوا إلى فجيج رجلا يرشدهم في الطريق إلى بوسمغون بمثقال اسمه محمد بن عيسى، أصله من بوسمغون. (الدرعي.احمد بن محمد.الرحلة الناصرية:17)، ولما بلغ الكراكدة استأجروا رجلا من بوسمغون أيضا يهديهم الطريق إلى الاغواط بمثقالين اسمه محمد المختار، وهوطالب يحفظ القرءان وله خبرة في زيارة البلدان.(الدرعي.احمد الرحلة الناصرية:19).

كان المجتمع في القصر والقصور المجاورة يتعامل بالدنانير الذهبية الزيانية، أي بقيمة عملة الدولة الزيانية البائدة، وكذلك وحدة التبر بالوزن الزياني، في حين أن الحجاج المغاربة كانوا يستقدمون معهم عملة الريال الاسبانية لأنها نافذة في كل المحطات (العياشي.الرحلة الصغرى:306)، وكان الريال يصرف ب6 أواق، كما كان مساويا للدينار الذهبي العلوي، بينما المثقال يأتي في الدرجة الثانية بعد الريال من حيث شيوعه بين الحجاج، وهويعرف في المغرب بالموزونة الفضية، يعادل 10دراهم فضية.

اشتهر قصر بوسمغون بين الرحالة بالأسعار الرخيصة لمنتجاته، حيث يصرح العياشي عند دخوله القصر في طريق العودة إلى المغرب بقوله :"نزلنا بوسمغون عند المغرب ووجدناه ارخص من كثير من البلاد التي مررنا عليها قبل ..."، (العياشي،

الرحلة الكبرى:224)، هذه الخاصية التي تميز بها قصر بوسمغون عن باقي القصور المجاور، يمكن تفسيرها بالخصائص التالية:

- الرخاء الاقتصادي بسبب اتساع واحته وتعدد منتجاته، حيث أبدى احمد بن ناصر الدرعي دهشته وهويصف عنب بوسمغون قائلا:"واتوا بعنب لم أر مثله حلاوة وطولا ومنذ أن خرجنا من بلدنا لم أر مثل عنبه إلى هذه البلدة." (الرحلة الناصرية: 18). ومن مظاهر الرخاء في القصور عموما المبالغة في إكرام الضيوف وخصوصا إذا كانوا من الحجاج، حيث يقول الدرعي عندما نزل ببوسمغون ضيفا مع أصحابه عند الحاج الشيخ بن المرابط مفتاح:"واتوا بإناء من طعام عليه نصف شاة لحما...(الرحلة ن:18)، وفي قصر الغاسول أكرموه بشاتين، بينما أكرموا احد المصاحبين له وهوالشيخ عبد الكريم التواتي بتسع شياه.(الرحلة ن:18)

- قصر بوسمغون من أكثر القصور أمنا، إذ أن أسواره عالية ومتينة، وما زالت إلى يومنا شامخة، وهومحصن طبيعيا، تحيط به سلسلتان جبليتان سبق ذكرهما.لان اضطراب الأحوال الأمنية كثيرا ماكان يتسبب في الغلاء الفاحش للأسعار، فالعياشي يشير إلى وجود غلاء فاحش بقصر الكراكدة، ويبرر ذلك بالغارة التي تعرض لها أهالي القصر من طرف خيول قبيلة العمور، كما سبق وان أغار عليهم عرب الشريف مولاي محمد صاحب تافيلالت (الكبرى:224.). ويسجل أيضا محمد بن عبد السلام الدرعي غلاء شديدا وفتنة عظيمة، أثناء دخوله القصور الفجيجية.(الرحلة:622). بسبب النزاعات بين الأسر المستقرة والعائلات المتوافدة عليها من جهات وقصور أخرى.

هذه المكانة الاقتصادية كان لها الفضل الكبير في اكتساب القصر خاصية الموقع الاستراتيجي بالنسبة للسياسيين واعيان التصوف.

4 الأهمية الإستراتيجية:

أ- بالنسبة للسياسيين:

لقد استعصى القصر وكذا قصور المنطقة على الدول المجاورة لها لوقوعها بين سلسلة الأطلس الصحراوي وبعدها عن عواصم الدول القائمة آنذاك، ولم تخضع إلا في حالات نادرة، ولذلك كانت تتخذ كملجأ للفارين والمطاردين مثل ما حدث مع الخوارج الرستميين عقب سقوط دولتهم بتيهرت، أوكانت تتخذ كقواعد عسكرية للتوسع والتحصن، أو موطن لتأسيس الطريقة الصوفية ونشر تعاليمها وأورادها، ويتجلى هذا الدور من خلال الأحداث التاريخية التالية:

- في إطار الصراع الزياني المريني، أثناء القرن التاسع الهجري (15م)تمكنت جيوش السلطان المريني عبد العزيز ومن انضم إليه من عرب معقل ورياح وغيرها بقيادة وزيره "ونزمر"من مطاردة الملك الزياني أبا حموالثالث وحلفائه بني عامر نحوالصحراء، واضطر إلى مفارقة أبنائه مدة ثم اجتمع بهم في قصر أبي سمغون الواقع بأراضي بني عامر الجنوبية في أواخرذي القعدة773هـ- 1372مثم استقر بتيقورارين في جنوب الصحراء مما يتاخم بلاد السودان، بعد أن ترك أبناءه في أبي سمغون وأحياء بني عامر آخر سنة773هـ- 1372 م (ابن خلدون، يحي ج2، 1903 : 259) وكان السلطان

عبد العزيز المريني قد اتخذ تلمسان مقرا له، وبها أصيب بمرض خطير، توفي على إثره في 22ربيع الثاني 774هـ- 1373م(ابن خلدون، يحي: 270- 271).وبعد انحسار الغزوالمريني عن المغرب الأوسط، عاد أبوحموالثاني من المنفى بالصحراء إلى تلمسان مع أنصاره من عرب يغمور بن عبدالله من أولاد خراج برئاسة عبدالله بن صغير أحد زعماء عرب بني عامر(ابن خلدون، يحي: 308- 309)، (ابن خلدون.ع.ج7. 1959 : 684)، ومنذ ذلك الحين تشتت بنوعامر بن زغبة الهلاليين بين قصور الإقليم.

ومن هنا تتضح أهمية قصر بوسمغون كحصن للاحتماء وتحقيق الأمن حيث أن السلطان أبا حموالثاني لم يامن على أبنائه إلا لما تركهم في القصر تحت حماية حلفائه بني عامر.

- في إطار الصراع بين السلطة السياسية في الجزائر العثمانية والمغرب العلوي، تمكن السلطان العلوي مولاي إسماعيل (1672- 1727م)ضمن سياسته التوسعية على حساب الأطراف الغربية الشمالية أوالجنوبية للجزائر، من الاستيلاء

على قصر بوسمغون على يد احد أبنائه وإقامة حامية عسكرية به، ظلت قائمة طوال المدة مابين 1710و1713م، وذلك من اجل الاستيلاء على المناطق المجاورة خصوصا منطقة البيض.(جوليان.ش.1983 : 298). إن بقاء الحامية بالقصر طول تلك المدة، مع بعدها عن مراكز الإمداد في المغرب الأقصى، يدلل على مدى أهمية القصر التجارية والاقتصادية عموما.

- عرفت الجزائر العثمانية منذ نهاية القرن الثامن عشر الميلادي عدة ثورات ضد نظام الدايات التركي، تزعمتها الطرق الصوفية وفي مقدمتها الطريقة الدرقاوية ثم التيجانية، ففي عام 1826م ثار المرابط محمد الكبير التيجاني (الابن البكر للشيخ احمد التيجاني مؤسس الطريقة التيجانية) ضد باي وهران "حسن" فجمع عساكره من الصحراء، من قصربوسمغون(موطن تأسيس الطريقة التيجانية) ومن قصر عين ماضي (مسقط رأس التيجاني المؤسس) بينما أخوه محمد الصغير أوالحبيب فقد تحصن ببوسمغون، فنازل الثائر التيجاني قوات الباي عند سهل غريس بالقرب من مدينة معسكر فقتل الثائر وجيشه عن آخرهم، "وتعجب كل من حضر من صلابة أولائك الناس وشجاعتهم، ولوكان منهم ألف لم يلاقه إلا الجيش العرمرم، فالله يغفر لنا ولهم وللمسلمين ." (عبد القادر الجزائري، 1995 :125)

يتضح من خلال هذه الوقعة المؤلمة، دور القصر كمركز للإمداد بالجيش وموطن للتحصن، وكذلك صلابة أهله في القتال رغم بعد المسافة بين مكان المعركة ومراكز الإمداد والتموين في الصحراء.

- ب- **بالنسبة لأقطاب التصوف:**

تبدوأهمية القصر واضحة في استقطاب رجال الصلاح والتصوف، من خلال الآثار الباقية إلى الآن، من قباب وأضرحة وأماكن خلدت أسماء أولائك الأولياء والصالحين، الذين مكثوا بالقصر أومروا به، ومن تلك الآثار ضريح الولي سيدي أبي سمغون الذي حمل القصر اسمه إلى يومنا هذا، بينما تحتفظ الذاكرة الشعبية بأنه قدم من منطقة الساقية الحمراء أوبلاد شنقيط متوجها لأداء فريضة الحج فنزل بالبلدة ووجدها حينئذ قصورا متناحرة، فتوسم فيه أعيان البلدة الصلاح وطلبوا منه أن يصلح

بين الأطراف المتنازعة، وانشغل بهذه المهمة العسيرة وعزف عن أداء فريضة الحج، وأصلح بين الأطراف المتنازعة وبمرور الوقت اجتمع سكان القصور المتنازعين في قصر واحد وهوالذي لازال قائما إلى يومنا هذا، والآثار الباقية تدلل على ذلك بما في ذلك ضريح أبي سمغون، وأثناء عملية ترميم الضريح عثر على ثلاث هياكل عظمية احدها كبير الحجم وهويمثل أبا سمغون، واثنان صغيران يعتقد أنهما لأبنائه.

ومن الآثار الباقية أيضا العين المائية المسماة عين سيدي الشيخ، نسبة إلى الولي عبد القادر بن محمد السماحي الصديقي مؤسس الطريقة الشيخية، رغم أن المصادر المكتوبة المتوفرة بين أيدينا لا تذكر نزوله ببوسمغون، إلا أن ذكرها لنزوله بقصر الشلالة، وهوقصر قريب جدا من بوسمغون بحوالي 20 كلم، لا ينفي تردد سيدي الشيخ على القصرين، كما حدث مع الشيخ التيجاني الذي كان يتحرك بين القصرين (الشرقي، البغية، 2003: 166) لشدة الارتباط بينهما، مع العلم أن التنقل المستمر هوالسمة الغالبة على حياة أعيان التصوف والصلاح آنذاك.

يعتقد الكثير من المهتمين بمجال التصوف والطرق الصوفية أن الطريقة التيجانية تأسست في مدينة عين ماضي بالاغواط أومدينة فاس المغربية، والحقيقة أنها تأسست بمدينة بوسمغون سنة 1196 هج- 1782م، وفيها حصل له الفتح الأكبر، وهوعند الطائفة التيجانية رؤية التيجاني للنبي محمد صلى الله عليه وسلم برأس عينه في حال اليقظة، فتم التخاطب بينهما مباشرة دون أي واسطة في اليقظة لا في المنام، واخذ التيجاني من الحضرة النبوية الشريفة معالم وأصول طريقته الصوفية مباشرة دون وجود واسطة من الشيوخ الآخرين وأمر بإعلان ونشر طريقته بين الناس بعد أن كان محروما من الاتصال بالخلق . ((الفاسي.ع.1997 :40- 41)، ومنذ ذلك الحين والوفود تتوافد عليه من مختلف الأصقاع، وأخذت طريقته تنتشر في البلاد القريبة والبعيدة بفضل أركاب الحج وقوافل التجار ووفود الزوار والمتبركين، حيث مكث في القصر من سنة 1781م إلى 1798 م، أي حوالي سبعة عشر سنة، وبعدها انتقل إلى حاضرة فاس إلى أن توفي بها سنة 1230هج- 1815م، ومنها ملأت الطريقة التيجانية الآفاق .

إن اختيار التيجاني لقصر بوسمغون كموطن أول لتأسيس طريقته تتحكم فيه عوامل عديدة، فمصادر الطريقة التيجانية تتفق على أن الإلهام الإلهي والحس الصوفي للشيخ التيجاني، أثناء أقامته بتلمسان ما بين 1774و1780م، هوالذي جعله يشعر أن الفتح الأكبر سوف يأتيه بالصحراء دون أن يعرف المكان بالضبط، وبقي يستخير الله عزوجل حتى تبين له أن عليه أن يقصد الولي الصالح أبي سمغون(الفاسي، ع، 1997 :40) بالجنوب الغربي الجزائري، واستوطن أولا بأهله قرية الشلالة، وكان يتنقل بين الشلالة وبوسمغون، مما جعل اغلب المؤرخين لا يذكرون قرية الشلالة، مكتفين بذكر قصر بوسمغون الذي بلغ فيه الشيخ التيجاني مقام القطبانية والفتح الأكبر، وهذا الالتباس نفسه حدث مع الشيخ عبد القادر بن محمد عندما كان يتردد بين القصرين، فذكرت المصادر قصر الشلالة باعتباره موطن الطريقة الشيخية وأبناء سيدي الشيخ، وأهملت ذكر قصر بوسمغون الذي كان موطنا لخلواته .

إن هذا العامل المذكور ليس كافيا لتبرير اختيار الشيخ التيجاني لقصر بوسمغون كمركز أول لطريقته، ومكوثه به مدة 17 سنة، فثمة عوامل أخرى فرضتها ظروف ذلك العصر العصيب، المشحون بالتوتر والصراع بين الأتراك في الجزائر والسلطة العلوية بالمغرب فضلا عن العوامل المرتبطة بالمجال الجغرافي والوضع الاقتصادي، وتتلخص تلك العوامل فيما يلي:

إن المكانة التجارية والاقتصادية عموما للقصر السالفة الذكر، ساهمت إلى حد بعيد في ذلك الاختيار، فلقد منح أهل القصر للتيجاني دارا من أحسن وأفسح الديار في القصر وتشرف على الواحة من أبهى وأجمل واجهاتها، ولازالت تلك الدار قائمة إلى الآن، وهي تعرف حاليا بالخلوة التيجانية، يزورها الناس وأتباع الطريقة التيجانية من كل البقاع، كما أن الرخاء الاقتصادي الذي عاشه التيجاني بالقصر جعله يسميه القصر الأسعد .(الشرقي، م، 2003: 166) ، ومن دلائل ذلك أن أموال التيجاني بالقصر كانت طائلة، فعند مراسلته لأهله في عين ماضي وهويعتذر عن عجزه على تقديم المساعدة لهم اثر تخريب مدينتهم من طرف الباي محمد الكبير سنة 1785م، قال في رسالته :"أعجزتني عن الانتقال إليكم لكوني ثقيل الحمل لا يحملني إلا سبعون بعيرا أوثمانون بعيرا ولا أجدها في هذا الوقت لا عندي ولا عندكم ... ".(العياشي، سكيرج، 1988 :404)

الموقع الاستراتيجي للقصر على خط سير القوافل التجارية العابرة للصحراء واركاب الحجاج المغاربة، وفر للشيخ التيجاني إمكانية التنقل إلى المناطق المجاورة، فكثيرا ما كان ينتقل إلى إقليم توات للقاء الشيوخ والعلماء مثل الشيخ محمد بن الفضيل التواتي (الفاسي، 1997: 40) أوكان ينتقل نحوالشمال للتجارة وشراء الزرع حيث يقول في رسالته السالفة الذكر:" وقد عاجلني في هذه الساعة السفر إلى بلاد انقاد لأجل شراء الزرع الذي أنا محتاج إليه، ولا اقدر على التخلف عنه حتى ساعة لكثرة ما يلزمني من أكل الطعام..." (العياشي، س، 1988 :404). كما مكنه ذلك من نشر مبادئ وتعاليم طريقته بين أوساط الحجاج والتجار والمسافرين.

حالة الاستقرار الأمني في القصر عموما التي تميز بها عن بقية القصور، جعلت التيجاني يكون في مأمن من مطاردة الأتراك العثمانيين له في الجزائر، فلقد ظهرت دعوة التيجاني في الوقت الذي بدأ العثمانيون يتوجسون خيفة من حركة الطرق الصوفية، إذ أن ظهور الطريقة الطيبية في المغرب وارتباطها بالسلطة العلوية هناك، وكذلك ظهور الطريقة الدرقاوية، وانتشار نشاط الطريقتين في الجزائر، ثم تردد التيجاني بين فاس وتلمسان والصحراء، كل ذلك أثار مخاوف العثمانيين في الجزائر، فحاولوا وقف نشاط الطريقتين المذكورتين سالفا، كما حاولوا ضم عين ماضي بالاغواط موطن أهل التيجاني إلى بايلك الغرب، ولذلك توجه الباي محمد الكبير في حملته المعروفة إلى عين ماضي والاغواط وكذلك الشلالة وعاد منتصرا .(سعد الله، أ،

التاريخ الثقافي، ج 1، 1998 : 511- 512) بينما لم يتمكن الباي محمد الكبير من الوصول إلى قصر بوسمغون مكان تحصن التيجاني .ثم استمرت العلاقات في التوتر بين الأتراك في الجزائر والعلويين في المغرب إلى أن انتقل التيجاني إلى فاس واحتضنه السلطان العلوي المولى سليمان ومنحه دارا واسعة بفاس واعتنق طريقته .(الناصري، ج8، 1954 : 104)

لم يستقر التيجاني في القصور المجاورة مدة طويلة مثل الشلالة والأبيض سيدي الشيخ باعتبار أن المدينتين يشكلتان إحدى المعاقل الأساسية للطريقة الشيخية ولقبيلة أولاد سيدي الشيخ البوبكرية، ولقد سبق للشيخ التيجاني أن استقر بالأبيض من اجل التدريس والإفتاء والتفسير في الزاوية الشيخية، حيث مكث هناك خمس سنوات من سنة 1763م إلى سنة 1767 م (الفاسي، ع، 1997 : 36).

لم يسعى لتأسيس طريقته في مسقط رأسه وموطن أهله وعشيرته عين ماضي، لأنه يدرك حجم المفاسد والانحرافات في بلدته، ومن عادة أصحاب الدعوات أنهم لا ينصرون في بلدانهم الأصلية، ولقد أبدى استياءه من حال أهله في عين ماضي من خلال رسالة الاعتذار المذكورة سابقا، حيث اعتبر هجوم الباي عليهم لون من ألوان العقاب الإلهي بسبب فسادهم وانحرافهم. (العياشي، س، 1988 : 404- 405).

من خلال ما تقدم تبرز الأهمية الإستراتيجية للقصر كمعقل لتأسيس إحدى اكبر الطرق الصوفية في العالم الإسلامي، رغم صغر حجمه مساحة وسكانا، إلا ان ظروف الفترة الحديثة وخصائصه الجغرافية والاقتصادية حولته إلى مركز استراتيجي هام على مستوى بلاد المغرب العربي والصحراء الكبرى.

خاتمة:

لقد مكنتنا المصادر المغربية من رحلات ومصنفات صوفية خاصة بالطريقة التيجانية، وكذلك المصادر الأخرى المكملة، من التعرف على جوانب من الأهمية الاقتصادية والإستراتيجية لحاضرة مغمورة في الصحراء الجزائرية وبالتحديد في الجنوب الغربي الأعلى الجزائري، ارتبط اسمها بأحد الأولياء الصالحين غير المشهورين وهومولاي احمد أبي سمغون الذي لم نجد له ترجمة اواشارة في كتب التراجم المشهورة، إلا أن المجتمع المغاربي في العصر الحديث كان يسعى للتبرك باي اثر يرتبط بأهل العبادة والصلاح، ثم ازدادت

أهمية القصر لما تحول إلى محطة أساسية بالنسبة للحجاج وتجار القوافل المتنقلة العابرة للصحراء،

واتخاذه كقاعدة عسكرية للتوسع والمراقبة، وملجأ للفارين والمطاردين السياسيين، ولكن شهرة القصر ارتبطت أكثر بالقطب الشيخ احمد التيجاني منذ نزوله به والى يومنا.

قائمة المصادر والمراجع

الوثائق:

1- بلدية بوسمغون، مصلحة الشؤون الاجتماعية، تقرير عن القصر في ثلاث صفحات، غير مؤرخ أومصنف.

المصادر المخطوطة

2- الدرعي، احمد بن محمد بن ناصر، الرحلة الناصرية، مخطوط بالمكتبة الوطنية الجزائرية مصور بالميكروفيلم، تحت 1954، ويحتوي على 270ورقة

3- الدرعي، محمد بن عبد السلام بن ناصر، الرحلة الحجازية الكبرى، نسخة مصورة عن النسخة الأصلية بالخزانة الملكية بالرباط، تحت رقم:6904

4- العياشي، أبوسالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر، الرحلة الصغرى، مخطوط مصور عن الأصل الموجود بالمكتبة الوطنية بالرباط- المغرب- تحت رقم ك43 في محفظة ص:303- 316

5- المؤلف السابق، الرحلة الكبرى- ماء الموائد- مخطوط وقف برواق المغاربة في الأزهر الشريف، غير مرقم.

المصادر المنشورة:

6- الإدريسي، أبوعبد الله، 1982، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الجزء الخاص بإفريقيا والأندلس، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، الجزائر.

7- الافراني محمد بن الحاج، 2004م، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تحقيق عبد المجيد الخيالي، ط1، مركز التراث المغربي، الدار البيضاء

8- الحفناوي، ابوالقاسم، 1991م.تعريف الخلف برجال السلف موفم للنشر، الجزائر.

9- ابن خلدون، عبد الرحمان، 1959م، العبر..دار الكتاب اللبناني، بيروت،

10- ابن خلدون، يحي، 1903، بغية الرواد في ذكر الملوك والأولياء من بني عبد الواد، ج2، نشره وترجمه الفرد بل إلى الفرنسية –الجزائر.

11- السلاوي الناصري، خالد بن احمد، 1954م، الاستقصالاخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء.
12- الشرقي محمد العربي بن محمد بن السائح، 2003، بغية المستفيد لشرح منية المريد، بيروت، دار الكتب العلمية منشورات محمد علي بيضون
13- الفاسي، علي حرازم بن العربي برادة، 1997م جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض أبي العباس احمد التيجاني، ط1، تصحيح عبد اللطيف بن عبد الرحمان، بيروت، دار الكتب العلمية.
14- عبد القادر، الأمير، المذكرات، 1995، ط 2، دار الأمة، الجزائر، تحقيق مجموعة من الأساتذة
15- العياشي، أبوسالم، اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، 1996م، تحقيق نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد33
16- العياشي سكيرج احمد بن الحاج، 1988، كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، بيروت المكتبة الشعبية
17- الوزان، الحسن، 1983، وصف إفريقيا، ، ط2، بيروت دار الغرب الإسلامي، ترجمة وتحقيق محمد حجي ومحمد الاخضري.

المصادر بالفرنسية:-

18 - René Basset. 1885, Dialecte oranais et de Figuig. Journal Asiatique. Paris.
19 - Rinn Louis . 1884 Marabouts et Khouan .Librairie. Editeur. Alger.

- **المراجع:**

20- بوعزيز، يحي، ، 1999م، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
21- جوليان، شارل أندري، 1978، تاريخ إفريقيا الشمالية، ج2، الدار التونسية للنشر والشركة الوطنية الجزائرية للنشر والتوزيع تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة.
22- سعد الله، أبوالقاسم، 2005، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
23- المؤلف نفسه، 1998، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، بيروت، دار الغرب الإسلامي
24- الكتاني، عبد الحي، 1986م، فهرس الفهارس ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، بيروت، دار الغرب الإسلامي، تقديم إحسان عباس.

الغش في العملة في بلاد المغرب الأوسط
من خلال كتب النوازل المتأخرة

نصيرة عزرودي،
جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.

توطئة:

تُعد العملة دليلاً موثّقاً ينم عن المستوى الحضاري العام للمنطقة التي تضرب فيها، ومن ناحية أخرى تمثل سيادة الدولة وشرعيتها، وعليه لا تستطيع العملة أن تزدهر في بلد من البلدان، إلا في ظل ظروف اقتصادية مستقرة، ورعاية شخصية ثابتة من الحكام.

ولإثبات ذلك ارتأينا أن نأخذ على عاتقنا مسألة دراسة مجال العملة ومعرفة الأدوار التي مرّت بها في منطقة المغرب الأوسط من خلال كتب النوازل المتأخرة، إذ من المعروف أن هذا المجال الجغرافي تعرض كغيره من بلدان المغرب الإسلامي لظروف سياسية مضطربة، وركود اقتصادي ملموس، مما أثر في قيمة العملة، وزاد من استشراء مظاهر الغش، خاصة مع سعي بعض الأفراد في إفساد النقود باستقلال تام عن تلك الظّرفيات المساعدة.

ولتقصي حيثيات هذه الظاهرة استخدمنا في بحثنا مادة خبرية موثوق في مصداقيتها ألا وهي كتب النوازل، لأنها كفيلة بتسليط إضاءات جديدة على الإصلاحات النّقديّة المتداولة.

وبواسطتها يظهر لنا جليا مواقف الفقهاء لمعالجة هذه الظاهرة، لكن فتاويهم جاءت متباينة، فهناك من نظر لهذه الظاهرة بمعايير مختلفة تارة بالتّشديد والضرب على يد هؤلاء المدلّسين، وتارة أخرى يفتون بجواز التعامل بها، فما سر هذا التباين؟، وهل هناك تعارض بين موقف السلطة والفقهاء؟.

وهل يعني انتشار هذه الظاهرة أن السلطة آنذاك لم تكن حازمة تجاه هؤلاء المدلّسين على غرار حزم الفقهاء وتشددهم.؟

وهل يعود تزايد انتشار ظاهرة النقود المغشوشة إلى غياب دور الفقهاء والقضاة أو المحتسبين خاصة أثناء الأزمات الاقتصادية والسياسية.؟

ما هي أهم المدن التي انتشرت فيها بكثرة ظاهرة الغش في العملة؟، وما أسباب استفحالها؟

وهل تختلف أحكامها من مدينة لأخرى ومن سلطة لثانية؟

وأخيرا هل أجابت كتب النوازل على أهم هذه الإشكالات وغيرها؟

ظاهرة الغش المواقف والتداعيات:

تعرضت الحياة الاقتصادية والاجتماعية لبلاد المغرب الأوسط منذ القرن السابع الهجري

وإلى غاية نهاية القرن التاسع الهجري(13م/15م) للكثير من مظاهر التدهور والانهيار، بسبب الحروب أولا وثانيا الأزمات الاقتصادية من مجاعات وكوارث زادته تفتتا

وتقويضا(مزدور، س، 2008 ـ 2009: 197 ـ253)، مما يستدعي النظر في تبعاتها لاسيما ما يخص تغير قيمة العملة، واستفحال الغش فيها.

وللحديث عن تداعيات هذه الظاهرة لابد من تتبع أسبابها خاصة من كتب النوازل، لما تقدمه لنا من مادة مصدرية صادقة، صدرت عن واقع عياني معاش، كما أن معظم موادها موجهة إلى رصد أحداث اجتماعية غيّبتها مصادر التاريخ السياسي والعسكري التي اهتمت بالحركة السياسية والعسكرية دون أي اهتمام بحركية ومتغيرات المجتمع.(مجاني، ب، 2001: 147).

ولعل من أهمها نوازل ابن مرزوق الحفيد والدرر للمازوني والمعيار المعرب للونشريسي، فمن خلال الاطلاع على جانب مهم من الفتاوى التي رصدوها في بلاد المغرب الأوسط، تمكننا من حصر ظاهرة الغش في كل من بجاية وتلمسان، ولعل هذه الأخيرة كانت أكثر تواجدا بها، فيا ترى ما هي أسباب انحسارها في تلمسان؟ وما موقف السلطة والفقهاء من هذه الظاهرة.؟

لقد ظهرت مدينة بجاية كمركز لضرب العملة ابتداء من سنة 543 هـ ـ 1148 م(ابن خلدون، ع، 2001: 363)، وبما أنها كانت امتدادا للمجال الحفصي فإن الدينار بها لم يخرج عن الأنموذج الحفصي بكامل خصائصه لاسيما العيار رغم التغيرات السياسية التي طرأت على بجاية، فكان دينارا حفصيا قبل كل شيء، حافظ على قيمته شأنه شأن الدينار الحفصي عامة.(بعيزق، ص، 1999: 288)، وهو في أغلب الأحيان يحوم حول 4، 70 غرام من الذهب.(بعيزق، ص، 1999: 263).

أما مدينة تلمسان فقد ظهرت كدار سك رئيسية على نقود بني زيان (النبراوي، ر، 2003: 328)، سجل بها عيار الدينار أعلى قيمة له بـ4، 66غ في عهد السلطان أبي حمو الأول (707- 718هـ/ 1307- 1318م)، وأدنى قيمة له قدّرت بـ1، 05غ في عهد السلطان أبي عبد الله محمد الثالث ابن موسى الثاني (827- 831- 841هـ/ 1423- 1427– 1440م).(الدراجي، ب، 1993: 228 ـ 233).

والحديث عن الغش في العملة لم يكن حكرا على منطقة المغرب الأوسط بل عم سائر البلاد المغربية، وهو ما صرّح به العقباني« أن فساد سكّة المسلمين وغش دراهمهم قد عمّ وقوعه بهذه البلاد المغربية بأسرها، ولم يقطع ذلك حسم ولا إزالة حتى كادت رؤوس أموال الناس تتقرض من أيديهم بغلاء الأسعار في الأكرية والاستيجار ». (العقباني، م، 65- 1966: 105).

لهذا كان لزاما على الفقهاء إيجاد إجابات فقهية لتشخيص الداء والدواء (النمشي، ع، 1988: 121ـ 186)، فبرز منهم ابن مرزوق الذي سئل عن القائم فيه ببلدنا يتعاملون فيقول لبعضهم بهذا ابتاع منك فيقول له بالدراهم المنشرحة أو بالميزان وفي كل ذلك أيتحقق الجواز بصيغ على هذا أم فيه جهل أم كيف ذلك؟، وأخرى يا سيدي وعلى أن القائم لما وقع بين أحدهم شيء من الدراهم الوازنة نصفها ورد هل على الجارية بينهم جواز تخصيصها أو لا .؟ (ابن مرزوق، م ، ورقة رقم 15).

والمازوني من خلال فتاوي الوغليسي الذي سئل عمن أتى بدراهم ناقصة لا يدري نقصها وراطل له دراهم وأوزنه بالناقصة هل يجوز ذلك أم لا؟، وسئل أيضا عن قوم يشترون سلعة مثل الملح والشاة ليأكلون فيخرج هذا من عنده الدراهم الجديدة ويخرج الجرودية

والقراريط والصغار مثلا، فيخلطون ذلك ويدفعون للبايع، هل يجوز ذلك؟ (المازوني، ي، 2/ ورقة 23 ب – 24 أ).

ما سئل أيضا أبو عبد الله الزواوي عن قولهم بكسر المغشوش متى خيف المعاملة به، وإن قلتم بكسره فهل يلزم كل من وجده من أهل البصيرة أم لا؟أم يكسره إلا الحاكم؟ فإن قلتم كل من وجده مما ينقده لغيره هل يكسره أو يريده ولا لشيء عليه بينه وبين ربه.(المازوني، ي، 1/ ورقة رقم 726)

أمّا الونشريسي فقدم لنا عدة مسائل حول غش العملات منها: مسألة في إبدال الدراهم الجرودية بالدراهم الجيدة الضرب ببجاية من غير فضل، هل يجوز ذلك في القليل والكثير أم لا.؟ (الونشريسي،أ ، 1981: 5/77- 78)

مسألة ما يجوز التعامل به من السكة المغشوشة، مسألة تفليس الدرهم الناقص، كيف يتصور الربا في السكك المغشوشة، حكم التعامل بالدراهم الناقصة، هل يكسّر المغشوش إذا خيفت المعاملة به، من اشترى دراهم فقطعها فوجدها نحاسا. (الونشريسي، أ، 1981 :5/ 82 – 202- 223).

إلا أنه وعلى الرغم من الحضور القوي للفقهاء، وأمرهم بإنزال العقاب على المدلسين، فإن هذا لم يمنع من انحسار هذه الظاهرة، ممّا حتّم عليهم معالجتها على ضوء المعطيات الحاضرة، فانقسم رأيهم إلى نوعين:

1- عملة مغشوشة يسمح التعامل بها لأنها أصبحت بعد تداولها عملة مصطلحا عليها كما هي على حالها، وبالتالي لم تعد مدلسة، و يعني ذلك أن قيمتها تبلورت وضبطت، وهدف المشرع المالكي هنا هو المحافظة على رؤوس أموال الناس.(بعيزق، ص، 1999: 279).

ويتّضح هذا من قول الونشريسي: « إن كان الجزء المشوب بالفضة من النحاس معلوما قدره لا يزاد فيه، واشتهر ذلك عند الخاصة والعامة من أهل دار السكة وغيرهم من المتعاملين، جاز طبعها على ذلك، وجاز التعامل بها، لأنها أمنا من التدليس بها.» (الونشريسي، أ، 1981: 7/ 129- بعيزق، ص، 1999: 279).

2- عملة مغشوشة لا يسمح التعامل بها لأن قيمتها لم تتوضح ولم تستقر ولم يصطلح عليها بين جميع الناس، وقصد بها إفساد العملة الإسلامية، وهذا يعني أنها لم تخرج من دائرة التدليس، ويعتبره الشرع أمرا منكرا لا يحل تركه. (الونشريسي، أ، 1981: 7/ 129. بعيزق، ص، 1999، 279)

ولم يكتف الفقهاء بقبول المصطلح عليه من العملة المغشوشة بل عرضوا حلولا " للمراطلة في الصرف" لما فيها من تجاوزات، فمن المعلوم أن العملات كانت تختلف من حيث الجودة، وكان الصرافون وحدهم على دراية تامة بعيارها ووزنها، وهذا ما كان يجعلهم يستغلون جهل البعض، فيبيعون العملات مراطلة على الرغم من اختلاف نسب المعادن فيها، كأن تكون نسبة الذهب أو الفضة في بعضها أكبر من غيرها.(فتحة، م، 1999: 295).

ويمكن استخلاص أحكام المراطلة من مسألة طرحت ببجاية، وهي مسألة إبدال الدراهم الجريدية بالدراهم الجديدة الضرب في بجاية، فقد ورد جواز ذلك إن كانا بوزن جائز على حكم المراطلة، وإن كان بلا وزن " أي بالعدد جاز مع التساوي مطلقا مع

التفاضل" (الونشريسي، أ، 1981: 5/ 77- 78)، فالقاعدة العامة هي مراعاة حكم " المراطلة" أي قواعد المعادلة ويستوجب آنذاك الوزن، إذ يفهم أن "المراطلة" مرتبطة بالوزن.(بعيزق، ص، 1999: 280).

وهو الأمر الذي ذهب إليه الوغليسي حيث أفتى بجواز مراطلة الدراهم الناقصة بالوازنة دون تحديد مقدار نقص كل درهم في إحدى المسائل التي طرحت عليه، من ذلك سؤاله " عمن أتى بدراهم ناقصة لا يدري نقصها وراطل له دراهم وأوزنه بالناقصة التي ذكرناها هل يجوز ذلك أم لا؟ فإن قلتم ما نقصها بعدم الجواز فهل يجوز في اليسير من الدراهم أم لا؟ وهل يجوز في الذهب بمثل ما يجوز في الدراهم أم لا؟ فأجاب: المراطلة الناقصة بالوازنة فيجوز ذلك وإن لم يعرف مقدار نقص كل درهم، إلا أن تختلف الأغراض والنفاق في آحادها باختلاف كثرته وقلته، فيجري فيها الخلاف والاحتياط إذا كان ذلك أن يعرف مقدار كل درهم والله أعلم والذهب مثل الدراهم." (المازوني: ي: 2/ ورقة 724أ).

بينما نجد من الفقهاء من كان رأيه واحدا تجاه ظاهرة الغش كالعقباني فقيه تلمسان الذي شدّد على الغش واستكره خاصة بعد أن عمت هذه الظاهرة سائر البلاد المغربية فيقول :« فإذا ظهرت دراهم مبهرجة فليشتد فيها ويبحث عن أصلها، فإن ظهر محدثها مفردا أو متعددا فليشدد في عقوبته ويُطوّف به الأسواق مما يكون نكالا لغيره، وردعا لهم مما يرى من عظيم ما نزل به ويحبسه بعد على قدر ما يرى ويأمر من يتعاهد ذلك بالتفقد حتى تطيب دراهمهم ودنانيرهم ونقودهم، بهذا يعم نفعه دينا ودنيا وترجى به الزلفى والقربى.»(العقباني، م، 65- 1966: 104).

وبالنسبة لمواقف السلطة فقد تباينت من سلطة لأخرى، فالسلطة الحفصية كانت جادة في مقاومة كل عملة خرجت عن المواصفات المضبوطة المعترف بها رسميا، فبالرغم من أن مسائل إبدال العملة الجريدية في بجاية، قد دلت على أن بجاية كانت مثالا لهذه المواقف ومجالا لتداول العملة المغشوشة المشرعة، إلا أن المصادر لم تذكر أي خبر يفيد أنها كانت منطلقا للغش مثل منطقة الجريد، ولعل ذلك يفسر بقوة حضور السلطة بها مركزية أو محلية.(بعيزق، ص، 1999: 281).

أمّا تلمسان الزيّانية فقد عرفت الغش في العملة، وكثرة التعامل بالدراهم الناقصة، ونستشف هذا من فتوى العقباني السالفة الذكر، وما جاء أيضا على لسان الفقيه محمد بن مرزوق، ففي إحدى فتواه ذكر أن الوزن المعمول به آنذاك في دار السكة قدّر بحساب اثنين وأربعين درهما للأوقيّة الواحدة، وفي حالة انتقاصهم لها تصل بحساب ستة وأربعين درها للأوقيّة، كما أنهم يبالغون في هذا الغش حتى تصل بحساب ستة وخمسين درهما للأوقيّة.(المازوني، ي: 1 / ورقة 515 ب – 516 أ).

ويضيف قائلا:« وهم مع ذلك كله لا يتوقفون في المعاملة به، وعليه والعشرة إلا أن تمدد العشرة مما كان قبلها ... كما جرت عادة البلد أنهم لا يعينون وزنا بل يتعاملون على ما بأيديهم يومئذ من الدراهم وجرا عرفهم به...»(المازوني، ي: 1 / ورقة 515 ب – 516 أ)

فالعرف اعتبر الناقص كالوازن أو لاحقا به، يجوز بجوازه، وتم ذلك على التسامح والطوع من طرف التجار. رغم وجود العيب به. فصح البيع على هذا الوصف، ولكن لو تم

التعامل بالناقص باعتبار نفس الوزن، لا وصفه . وهو كونه جائزا بجواز الوازن . لفسد البيع، للجهالة الموجودة عند العقد، والغرر البين، لتباين الناقص والوازن، وهي جهالة متوقعة عند قطع الناقص.(رباح، س، 2006. 2007: 195 . 196)

وكحل إجرائي لمعالجة مسألة الغش في العملة بتلمسان، عملت السلطة الزيانية على مواجهة هذه الظاهرة، بواسطة استدعاء أسرة بني الملاح(خليفي، ر، 2008: 184. 187) من قرطبة نظرا لاشتهارهم بالاشتغال بسبك العملة(ابن خلدون، ع، 2001: 141/7- خليفي، ر، 2008: 184)، إذ رشحوا لها ثقة بهم ولأمانتهم.(ابن خلدون، ي، 1980، 213/1. ابن خلدون، ع، 2001 140/7، 141).

فكانوا أصحاب الفضل الأول في نشأة العملة الزيانية - رغم أن التداول بالدنانير والدراهم الموحدية والمرينية ظل معمولا به في تلمسان خلال سنوات من نشأتها الأولى كما هو الشأن في تونس وفاس- ، ثم أصدروا عملة خاصة بهم كانت غاية في الجودة والإتقان ودقة الموازين. (خليفي، ر، 2008: 184).

ولعل اشتهار هذه الأسرة بالأمانة والثقة في عهد يغمراسن وخليفته أبو حمو، واستدعائهم من الأندلس، يدل دلالة أكيدة على كثرة الغش في العملات بتلمسان الزيّانية، مما استدعى قدوم هذه الأسرة القرطبية التي قامت بسك النّقود واشتهرت بها لمدة سبعين سنة إلى جانب بعض الوظائف كالحجابة والوزارة.

لكن وعلى الرغم من مساعي السلطة والفقهاء في محاربة الغش استمر الضعف في العملة الزيانية حتى فترات متأخرة، وهذا ما أكدته لنا نازلة عرضت على ابن مرزوق الحفيد، وتخص مسألة تحويل الحلي الجديدة إلى دنانير ودراهم ليتعامل بها «لأن سكة السلطان غير قائمة» (ابن مرزوق، م، ورقة رقم 15)، وتستمر حالات الغش حتى نهاية القرن العاشر(الخامس عشر الميلادي)، وهو ما صرّح به الحسن الوزان حول سك الحاكم الزياني نقودا من الذهب الرديء كالدنانير التي تسمى في ايطاليا بسلاتشي (الخفيفة) غير أن القطعة الواحدة منها تساوي دينارا وربعا إيطاليا لكونها كبيرة جدا، ويسك أيضا نقودا فضية غير خالصة، وأخرى نحاسية متفاوتة القيمة والنوع. (الوزان، ح، 1983: 23/2 . كربخال، م، 1989:301).

دور اليهود في تفشي غش العملة:

يمكن إرجاع أسباب هذا التدهور المالي بأخذ كل المعطيات السابقة، لكن علينا أن لا نغفل دور اليهود، نظرا لحضورهم وامتلاكهم زمام الأمور الاقتصادية، فمنذ عهد مبكر وتلمسان تشهد توافدا لهم، استقروا بها في حي خاص بهم سمي بـ" **درب اليهود**"(ابن مريم، م، 1908: 269ـ 270)، وصل تعداد مساكنهم حوالي خمسمائة دار، وينتمون تقريبا للطبقة الغنية(الوزان، ح، 1983: 20/2)، تولى بعضهم مهمة تفتيش التجار القادمين إلى المدينة بما فيهم المسلمين، وحتى النساء يوكل بهن يهوديات يفتشنهن(ابن مرزوق، م، 1981 :285)، ووصل الأمر ببعضهم من يهود الكبوس أن يعفوا من أداء الجزية بدون علم الإمام، لتقريبهم إلى العامل بتلمسان في مقابل خدماتهم.(العقباني، م، 1965 ـ 1966: 158)

ازداد تسلطهم بالدولة في أواخر حكامها، من ذلك الأمير عبد الواحد بن أبي عبد الله محمد بن أبي تاشفين(814 – 827هـ/ 1411م – 1424م) فبعد توليته للحكم اتخذ منهم أعوانا له في إدارة الأمور المالية، فتبدلت الأحوال واشتدت الأهوال، واستطالوا على الرعايا، وامتدت اليد العادية لمصادرة ذوي اليسار وأهل الفضل، واشتدت الوطأة على الناس، وضاقت مذاهبهم، وافترقت أعيانهم بالنواحي.(ابن الأعرج، م: ورقة رقم 97).

استمر تطاول اليهود على المناصب الحساسة في الدولة، فاشتغلوا في دور السكة، لذلك لم يسلم المسلمون من غش اليهود في تلك الحرفة، لأنهم قاموا بضرب عملة خارج دار السكة، وقاموا بترويجها، مما أسخط الفقهاء عليهم، وحمّلوهم جانبا كبيرا من المسؤولية (الغش)، كالمازوني الذي أرجع أسباب خروج الدراهم الناقصة من دار السكة إلى التواطؤ مابين صاحب الفضة واليهود العاملين بدار السكة، نتيجة « قلة الضبط وغلبة الفساد.»(المازوني، ي، 1/ورقة 515 ب).

وهذا التطاول الملحوظ لليهود في تلمسان استنكره الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي(ت909هـ/1503م)، وعبّر ساخطا في أشعاره عن تجاوزاتهم وتطاولهم قائلا:

تلمسان أرض لا تليق بحالنا ولكن لطْف الله نسأل في القضاء

وكيف يحبّ المرء أرض يسوسها يهود وفجّار ومن ليس يرتضى

(بوغرارة، ن، 2002 ـ 2003 :70).

وخلاصة القول ينبغي التأكيد أن رواج العملة المغشوشة يعود بالدرجة الأولى إلى تضافر العديد من العوامل السياسية والاقتصادية المتأزمة التي عاينها مجتمع المغرب الأوسط خلال الفترة ما بين القرن السابع الهجري والتاسع الهجري/ الثالث عشر الميلاي ـ الخامس عشر الميلاي، دون أن ننسى دور القاعدة الاقتصادية التي تقول أنه إذا سادت عملتين إحداهما رديئة والأخرى جيدة، فإن الرديئة تطرد النقود الجيدة.

إنّ غياب السلطة الحاكمة وتقصيرها في أداء دورها المنوط بها في مراقبة معامل السكة، التي أوكلت إدارتها لليهود، مكنّ لهم مع مرور الوقت استغلال هذه المساحة الشاغرة للسلطة من ناحية ومن ناحية امتلاكهم لرصيد مهم من الذهب وإتقانهم للصناعات المعدنية، فأعملوا الغش وروّجوا له ليحتفظوا بفرق العملة لهم، وليحكموا سيطرتهم على التجارة وأسعارها.

وأخيرا يمكننا التعويل على ما جادت به كتب النوازل المتوفرة بين أيدينا في فهم واستيعاب أسباب الغش، إذ جاءت ناطقة عن عمق ظاهرة الغش ومدى استحكامها في مجتمع المغرب الأوسط، تكلم الفقهاء فيها عن دور الدولة

ومسئوليتها في هذا الجانب، وما ينبغي عليها أن تتخذه من إجراءات وأساليب، فالغش في العملة يدخل في دائرة الضرر العام، والإفساد في الأرض، فتلزم العقوبة سدا للذريعة وحفظا للحقوق.

شرح المصطلحات الغامضة في المقال:

1. **المراطلة**، هي بيع النقد بجنسه وزنا كبيع ذهب بذهب أو فضة بفضة وزنا. (عمارة، م، 1993: 438)

2. **الدراهم المبهرجة**، المبهرج، هو الرديء من الشيء، ودرهم بهرج أي رديء الفضة، وهو ما يرده التجار، وقيل هو المزيف الذي ضرب في غير دار السلطان، وقال عامة الفقهاء المزيف ما يرده بيت المال والبهرج ما يرده التجار. .(حماد، ن، 2008: 96).

3. **النيلج،** لم أعثر على تعريف له وحسب فهمنا يقصد العملة من الدرهم، ولتفادي حدوث الالتباس حذفت هذه الكلمة من مكانها دون إخلال بالمعنى.

4- **يهود الكبوس**، الكبوس لباس لليهود يختص به من كان أصله من أرض النصارى، ويتكون من ملف له ذؤابة من وراء القفا وزنار من ملف أيضا في الغالب.(العقباني، م، 1965 ـ 1966: 171)

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الأعرج، محمد بن محمد.(مخطوط)، زبدة التاريخ وزهرة الشماريخ، الرباط، الخزانة الحسنية، رقم 170.
- ابن مرزوق الحفيد، أبو عبد الله محمد بن أحمد.(مخطوط)، نوازل ابن مرزوق الحفيد، المكتبة الوطنية الجزائرية تحت رقم 1342.
- ابن مرزوق، أبو عبد الله محمد التلمساني.(1981)، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تح ماريا خيسوس بيغيرا، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- ابن مريم التلمساني، محمد.(1908)، البستان في ذكر الأولياء بتلمسان، نشرة محمد بن أبي شنب، الجزائر، المطبعة الثعالبية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن.(2001)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تح خليل شحادة، ج4، بيروت، دار الفكر.
- بعيزق، صالح.(1999)، بجاية في العهد الحفصي، دراسة اجتماعية واقتصادية ، تونس، منشورات كلية الآداب.
- بوغرارة، نبيلة، محمد بن عبد الكريم المغيلي مساهمته في الثقافة الإسلامية في غرب إفريقيا(823 ـ 909هـ/1417 ـ 1503م)،ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2002 ـ 2003م، قسنطينة.

- حماد، نزيه.(2008)، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، ط1، دمشق، دار القلم، 2008.
- الدراجي، بوزياني.(1993)، نظم الحكم في دولة بني عبد الواد الزيانية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
- رباح، سعاد.(2006ـ 2007)، منهج الإمام المقري في الفتوى من خلال كتاب المعيار المعرب للونشريسي، قسنطينة، ماجستير جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.
- العقباني، محمد بن أحمد بن قاسم.(1965ـ 1966)، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، حقّقه ونشره علي الشنوفي في مجلة Bulletin d'études orientales ، العدد 19.
- عمارة، محمد.(1993)، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، ط1، القاهرة، دار الشروق.
- ابن خلدون، يحي.(1980)، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ،ج1، تح عبد الحميد حاجيات، الجزائر، المكتبة الوطنية.
- فتحة، محمد.(1999)، النوازل الفقهية والمجتمع، الدار البيضاء، بيروت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- كريخال، مارمول.(1989)، إفريقيا، ترجمة محمد حجي وآخرون، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر.
- المازوني، أبو زكريا يحي.(مخطوط)، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مخ بالمكتبة الوطنية بالحامة، مج 1، رقم 1335 ، مج2، رقم 1336.
- مجاني، بوبة.(2001)، كتب النوازل والأحكام مصدرا للتاريخ الاجتماعي" العصر الزياني نموذجا"، أعمال ملتقى دولي في التاريخ حول التغيرات الاجتماعية في البلدان المغاربية عبر العصور/ مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، 23 ـ 24 أفريل 2001، ص ص147 ـ 155.
- مزدور، سمية.(2008ـ 2009)، المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط من أواخر القرن السادس الهجري إلى أواخر القرن التاسع الهجري"، رسالة ماجستير(مغرب وسيط)، جامعة منتوري، قسنطينة.
- النبراوي، رأفت محمد.(2003)، النقود الإسلامية منذ بداية القرن السادس وحتى نهاية القرن التاسع الهجري، ط2، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق.
- النشمي، عجيل جاسم.(1988)، تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، السنة الخامسة، العدد الثاني عشر.
- الوزان، الحسن.(1983)، وصف إفريقيا، ط3، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي، ومحمد الأخضر، ج2، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- الونشريسي، أحمد بن يحي.(1981)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، ج5 ـ ج7، تح محمد الحجي وآخرون، بيروت

بعض المعطيات عن المحاصيل الزراعية والثروة الحيوانية في بلاد المغرب الأوسط من خلال المصادر الجغرافية

د. عمر بلبشير.
جامعة معسكر.

تكتسي كتب الجغرافية قيمة علمية بالغة، خاصة حين يتعلق الأمر بموضوع الفلاحة، وتتمثل أهميتها في كونها تمدنا بمادة غزيرة حول الوحدات الطبيعية التي تشكل أرض المغرب الأوسط مثلاً، وطبيعة المناخ السائد، وحول الشبكة المائية وأشكال الحيازات، كما تمدنا كذلك بمعلومات غزيرة عن أنواع المحاصيل الزراعية وتوزيعها الجغرافي، وعن الثروة الحيوانية والمجالات الرعوية في المنطقة.

لقد اتسمت الفلاحة في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط، بنوع من الوفرة، وهذا ما يشير إليه معظم الجغرافيين من خلال وصفهم للحالة الزراعية في المنطقة، ومما عزز هذه الحقيقة هو حصول ما يقرب من الاكتفاء الذاتي في المنتجات الزراعية، بل كان يوجه الفائض في غالب الأحيان إلى التصدير نحو كل من الأندلس وبلاد السودان وغيرها من المناطق، (ناصف م. 1987- 1988م: 335)، إلا أن هذه الحالة لم تحض بالاستمرارية طيلة الحقب التاريخية في الفترة الوسيطية نظراً لحدوث حالات كان الإنتاج الفلاحي يعرف فيها تقلصا لأسباب بشرية وطبيعية مختلفة، إضافة إلى الأزمات السياسية، ومع ذلك ظل النشاط الفلاحي والرعوي محل اهتمام سكان هذه المنطقة.

أولاً: معطيات عن بعض المحاصيل الزراعية:

إن التنوع الطبيعي والإقليمي الذي يتمتع به هذا البلد، انعكس إيجاباً على مردوده الفلاحي النباتي منه والحيواني على مر العصور التاريخية، وهذا ما أظهرته معظم أسواقه التي عرفت رواج أنواع مختلفة مما جادت به أراضيه من فواكه وخضر، أو مما جادت به فصائله الحيوانية الممتازة كماً ونوعاً.

واشتهرت كل مدينة من هذا البلد بما تنتجه، فهذه «تلمسان» عاصمة الدولة الزيانية ظلت محل إشادة بعض الجغرافيين الذين وصفوا تنوعها الطبيعي، وذكروا بعض ما اشتهرت به من منتجات فلاحية، فـ«البكري» (ت487هـ/1094م) يصفها بأنها «محاطة بأشجار الجوز» فهي "مسورة في سفح جبل شجره الجوز... وكان الأولون قد جلبوا إليها ماء من عيون تسمى لوريط..." (البكري، أ. (د.تا): 76)، وإلى هذا أشار صاحب «الاستبصار» الذي عاش في القرن 6هـ بأنها «كثيرة الخصب والثمار، والجوز بها كثير» (مؤلف مجهول، 1985: 176)، وهذا تأكيد على أن إنتاج الجوز بها كان وفيراً، وظلت البلاد محافظة على هذا المستوى الإنتاجي إلى غاية عصر الدولة الزيانية، وهو ما أكد عليه القلقشندي (ت821هـ/1418م) حين ذكر أن بها «شجر الجوز على كثرة» (القلقشندي، أ. 1915: 5/149).

هذه الحقيقة يؤكدها الكثير من الجغرافيين الذين أشاروا إلى مدينة تلمسان، ولهذا رتبها «الإدريسي» (560هـ/1165م) من حيث الأهمية الاقتصادية والاجتماعية كثالث مدينة في كل من بلاد المغرب بعد مدينتي «أغمات» و«فاس»، فذكر أن "غلاتها

ومزارعها كثيرة، وفواكهها جمة، وخيراتها شاملة، ولحومها شحمية سمينة" (الإدريسي، أ. 2002م: 1/248)، ويصفها معاصره صاحب كتاب «الجغرافية» «الزُهري» (توفي بعد سنة 541هـ/1154م، وقبل سنة 556هـ/1161م) بأنها «كثيرة الزَّرعُ والضَّرعُ» (الزهري، م. (دتا): 113).

ومن خلال مختلف هذه المصادر يتبين لنا أن سهول هذه المدينة كانت تزرع فيها شتى أنواع الزر وع والخضراوات والفواكه، وبالتالي كان هذا المحصول يمون أسواقها المحلية.

ولم يقتصر الإنتاج الفلاحي على مدينة تلمسان فقط، بل اشتهرت كذلك المناطق المجاورة لها بزراعة الحبوب كسهول مدينة «تَفِسْرَة»، حيث كان يزرع بها القمح (الوزان، ح 1983 : 2/24)، وكذا سهول مدينة «تِسَلّة»، التي كانت تنتج كميات وفيرة من القمح الجيد، الغليظ الحب الذي يمكنه وحده تزويد مدينة تلمسان بما تحتاجه من حبوب (الوزان، ح 1983 : 2/25).

وقد أبدع «حسن الوزان» (مات بعد عام 957هـ/1550م) في وصفه لخيرات تلمسان وأحوازها حيث قال: «وفي خارج تلمسان ممتلكات هائلة... حيث الكروم المعروشة الممتازة تنتج أعناباً من كل لون، طيبة المذاق جداً، وأنواع الكرز الكثيرة التي لم أر لها مثيلاً في جهة أخرى، والتين الشديد الحلاوة، وهو أسود غليظ طويل جداً، يُجفف ليؤكل في الشتاء والخوخ والجوز واللوز والبطيخ والخيار وغيرها من الفواكه المختلفة» (الوزان، ح 1983 : 2/20).

ومن المناطق التي عرفت بخصوبة أراضيها، وبوفرة الإنتاج الزراعي بها نجد كذلك مدينة «هنين» الساحلية، وقد أشار الوزان أنها كانت "تنتج كميات وافرة من الثمار كالكرز، والمشمش، والتفاح والاجاص، والخوخ، وما لا يحصى من التين، والزيتون"(الوزان، ح 1983 : 2/15- 16).

وكانت مدينة «وهران» معروفة بغناها الفلاحي عند الجغرافيين القدامى، «فابن حوقل» ذكر:«أن غلتها من القمح والشعير، وبها جميع الفواكه» (ابن حوقل، أ. (دتا): 59)، وأشار البكري أن «مياهها سايحة وبها بساتين» (البكري، أ. (دتا): 69)، وذكر «الإدريسي» كذلك أن «وشرب أهلها من واد يجري إليها من البر وعليه بساتين وجنات، وبها فواكه ممكنة، وأهلها في خصب والعسل بها موجود وكذلك السمن والزبد والبقر والغنم بها رخيصة بالثمن اليسير» (الإدريسي، أ. 2006: 1/271)، ووصفها صاحب «الاستبصار» (من كتاب القرن السادس الهجري) بأنها "...كثيرة البساتين والثمار، ولهاماء سائح وأنهار كثيرة وأرحاء وعيون..." (مؤلف مجهول. 1985 : 134)، ونفس الوصف نقله الحميري (توفي في أواخر القرن 9هـ/15م) في الروض (الحميري، م. 1984 : 612).

كما عرفت بادية «مستغانم» على عهد «البكري» بزراعة القطن، وقد ساهمت وفرة المياه وخصوبة التربة بها على وفرة هذا المحصول (البكري، أ. (دتا): 69)، وعلى هذه الأهمية أكدَّ «الإدريسي» في النزهة. (الإدريسي، أ. 2006: 1/271)، وذكر «حسن الوزان» أن «جميع الأراضي المحيطة بها جيدة للفلاحة وخصبة» (الوزان، ح 1983 : 2/32)، كما تحيط بالمدينة « عدة بساتين جميلة...» (الوزان، ح 1983 : 2/32).

وظل الشريط الساحلي وحوض «شلف» أخصب جهات هذه البلاد، كما سجل ذلك الادريسي في النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م، وقد لفت نظره كثرة المزارع وامتدادها إلى جانب تعدد المراكز الحضرية، (الإدريسي، أ. 2006: 1/251-252) وقال عن ميناء «تنس» إن به إقلاعا وحطّ... وبها الحنطة ممكنة جدا وسائر الحبوب موجودة وتخرج منها إلى كل الآفاق في المراكب وبها من الفواكه كل طريف" (الإدريسي، أ. 2006: 1/251- 252) وكانت «تنس» المدينة واقعة على منطقة خصبة معروفة بوفرة الإنتاج الفلاحي بها، وظلت على عهد «الدولة الزيانية» من المدن الهامة اقتصادياً، وكان إنتاجها يغذي سوقها الداخلي على الدوام بما جادت به أراضيها (13:CHARLES . E.D. 1966).

أما بادية تاهرت فكانت تنتشر في ربوعها العديد من البساتين والأشجار التي تحمل ضروباً من الفواكه الحسنة (الإدريسي، أ. 2006: 1/256)، وظلت هذه المدينة محافظة على هذا المستوى الإنتاجي إلى غاية زمن الحميري، الذي ذكر أن " وبأراضيها مزارع وضياع جمة " (الحميري، م. 1984 : 126)، وشهد بذلك «القلقشندي» حيث يذكر أن «السفرجل» بها يشهد له بالحسن طعما ورائحة، ومنتوجها ينافس منتوجات المناطق الأخرى (القلقشندي، أ. 1915 : 5/ ج5/ص111)، كما كانت ضواحي (المسيلة) منطقة "عامرة في بسط من الأرض ولها مزارع ممتدة، ولأهلها... جنات وفواكه وبقول ولحم ومزارع قطن وقمح وشعير..." (الإدريسي، أ. 2006: 1/254)، (ابن حوقل، أ. (دتا): 85- 86)، وعن مدينة قسنطينة يخبرنا «الإدريسي» أن أهلها "مياسير ذوو أموال وأحوال واسعة ومعاملات للعرب وتشارك في الحرث والادخار والحنطة تقيم بها في مطاميرها مائة سنة لا تفسد"(الإدريسي، أ. 2006: 1/265)، وهي الصورة عينها التي ينقلها «الحميري» (الحيري، م. 1984: 480)، ويسجل «الإدريسي» نفس الظاهرة في بقية مناطق المغرب الأوسط، فهي الأخرى توجد بها أنواع مشابهة من المحاصيل الزراعية التي تعكس حياة اقتصادية نشطة.

لا تكتفي المصادر الجغرافية بذكر المحاصيل الزراعية المعروفة كالقمح والشعير القطاني وقصب السكر، وذكر الشجر وثمره ونوعه وصفته، بل تذكر كذلك أنواع النبات، كقول «الإدريسي» إن بمدينة شرشال هذه "سفرجل كبير الجرم ذو أعناق كأعناق القرع الصغار، وهو من الطرائف غريب في ذاته" (الإدريسي، أ. 2006: 1/258)، وعن مدينة "تنس" ذكر كذلك أن بها "السفرجل الطيب المعنق ما يفوت الوصف في كبره وحسنه"(الإدريسي، أ. 2006: 1/252)، ولا يفوته كذلك نبات طبي إلا ذكره، فيقول مثلاً عند كلامه على جبل مجاور لمدينة «بجاية» : "وفي أكنافه جُمَل من النبات المنتفع به في صناعة الطب مثل شجر الحضض والسقولوقندريون والبرباريس والقنطوريون الكبير والزراوند والقسطون والأفسنتين أيضاً وغير ذلك من الحشائش..."(الإدريسي، أ. 2006: 1/259).

ثانياً: الثروة الحيوانية والعناية بها:

لقد ارتبطت الحياة الفلاحية بالاهتمام بالماشية والعناية بها، ولا يقتصر ممتهن الرعي على نوع واحد من الحيوانات، وكثيراً ما تربى الأبقار والأغنام والخيول والبغال والجمال في منطقة واحدة، وذلك يعتمد على اختلاف البيئة الجغرافية، وهذا ما تزخر به

منطقة المغرب الأوسط من تنوع مناخي وبيئي، ما ترتب عنه تنوع في توزيع ثرواته الحيوانية عبر مختلف مدنه، فقد كانت منطقة الأغنام والأبقار في منطقة بونة وشرشال والجزائر وجيجل وقسنطينة وتلمسان وغيرها.

وكانت منطقة الخيول في المسيلة والزاب إلى منطقة تلمسان، حيث اشتهر "بنو راشد" بتربيتها في هضاب ونشريس، وكانت تلمسان منطقة الخيول الأساسية في المنطقة الغربية (ابن سعيد، ع. 1982: 246/2.)، وقد ذكر الإدريسي أن لأهلها المسيلة: "سوائم وخيل وأغنام وأبقار..." (الإدريسي، أ. 2006: 254/1)

ويبدو من خلال بعض إشارات المصادر الإخبارية أن سكان المناطق الجبلية كانوا يعملون في الغالب في تربية المواشي (ابن خلدون، ي. 1980: 1/ 134- 158)، كتوجين، ومغراوة، أما القبائل الناجعة فأغلب حيواناتهم: الإبل (ابن خلدون، ع. 2003: 6/ 175- 176)، وأما تربية الخيل فيبدو أنها كانت تتم في رعاية سكان السهول والهضاب العليا، وتربية البغال في المناطق الجبلية.

وبالرجوع إلى المصادر الجغرافية نستشف أن النطاقات الرعوية عرفت انتشاراً واسعاً في المغرب الأوسط، حيث يشير «ابن حوقل» إلى الوفرة الإنتاجية التي تتعلق بهذه المراعي فقال أن تيهرت كانت :"أحد معادن الدواب والماشية والغنم والبغال والبراذين (وهي جنس من الخيل) والفراهية، ويكثر عندهم العسل والسمن وضروب الغلات" (ابن حوقل، أ. (دتا): 86)، ونفس الوصف يشير إليه الإدريسي من أن بها ".. نتاج البراذين والخيل كل حسن، وأما البقر والغنم بها فكثيرة جداً، وكذلك العسل والسمن وسائر غلاتها كثيرة مباركة""(الإدريسي، أ. 2006: 256/1)، وهي الثروة الحيوانية الوفيرة التي دعمت اقتصاد الدولة الرستمية في عهدها وملأت أسواقها.

كما اعتاد الفلاحون في «دولة بني حماد» (405- 547هـ/1014- 1153م) على تربية الحيوانات، واشتهرت كل مدينة من هذه البلاد بتربية أنواع من الحيوانات، كالغنم والبقر والخيل والبغال الإبل والنحل وغيرها من الحيوانات، وبالرجوع إلى المصادر الجغرافية نجدها حريصة على ذكر الماشية وأنواعها ولحومها، والأسماك وأسمائها وخصائصها.

وفي هذا يشير «الإدريسي» إلى أن بمدينة الجزائر "أكثر أموالهم المواشي من البقر والغنم، ويتخذون النحل كثيراً فلذلك العسل والسمن كثير في بلادهم، وربما تجهز بهما إلى سائر البلاد والأقطار المجاورة لهم والمتباعدة عنهم"(الإدريسي، أ. 2006: 258/1)، وأن «بقسنطينة» "العسل بها كثير، وكذلك السمن يتجهز به منها إلى سائر البلاد"(الإدريسي، أ. 2006: 265/1)، وهي إشارة إلى ما كان يصدر من فائض هذه الثروة الحيوانية.

وعن مدينة «شرشال» أشار «الإدريسي» "لأهلها مواش وأغنام كثيرة والعسل بها ممكن، وأكثر أموالهم الماشية..." (الإدريسي، أ. 2006: 258/1)

كما شاعت بين الناس بالمدن والبوادي على السواء شركات في النحل (الونشريسي، أ. 1981: ج8/ص235، ص192- 193.)، وفي إنتاج الحرير، وقد كانت تحصل على الوجه التالي، وهو أن يدفع المالك أجباح النحل أو بعض أشجار التوت «وزريعة الدود» (بيضه) لقاء جزء من العسل أو «لوز الحرير» (الونشريسي، أ. 1981: ج8/ص130).

لقد شاع بين أهل المغرب الأوسط أن يتكفل الفلاحون برعي ماشيتهم بأنفسهم بالدولة والتناوب فيما بينهم، «يضمون مواشيهم فيحرزونها بالدولة ويحرز المواشي كل واحد منهم يومه» (الونشريسي، أ. 1981: ج8/ص 330)، كما كان البعض منهم يكلف من يقوم مقامه في رعي الماشية، «وجب الحرز على أحدهم يوماً فاكترى رجلا حرز عنه المواشي في اليوم الذي كان يجب عليه فيه الدولة...» (الونشريسي، أ. 1981: ج8/ص 330)، وفي كتاب «المعيار» (الونشريسي، أ. 1981: ج8/ص341- 343) ورد خلاف بين الونشريسي وأهل فاس بسبب فتواه بعدم تضمين الراعي بالتناوب، بينما العمل بفاس تضمين الراعي المشترك.

كما فضل الميسورين إلى استئجار الرعاة لرعي ماشيتهم وأغنامهم لفترة معينة نظير أجرة معلومة (الونشريسي، أ. 1981: ج8/ص343).

ثالثاً: الصيد:

الصيد تطلق هذه الكلمة على ما يصطاد، سواء كان صيد البحر كأسماك، وصيد البر كالغزلان، وصيد الجو كالطيور، فما يغوص في البحر، ويجوب في الخلاء، ويحلق في الفضاء من الأموال المباحة التي يجوز تملكها بالاستيلاء سواءً كان هذا الاستيلاء حقيقياً كما إذا أمسك الصائد الحيوان بيديه، أو كان حكمياً بأن اصطاد بما أعده من وسائل كالشباك والشراك.

وقد بلغ الاهتمام بالصيد وآلاته شأوا بعيداً في بلاد المغرب الأوسط، وكما كان الصيد بقصد الاستفادة من اللحوم، كان عند البعض بقصد المتعة والترويح عن النفس (موسى، ع. 2003م: 303)، وكان السمك أكثر ما يصاد، فسواحل هذه البلاد من أغنى المناطق بالأسماك، ومارس سكان سواحل هذه المنطقة الصيد منذ عصر موغل في القدم، وظل كذلك خلال العصر الوسيط (حركات، إ. 1996م: 41،39- 42).

صيادة السمك:

كانت صيادة السمك موجودون على سواحل المغرب الأوسط كله تقريباً، وقد أفادنا الإدريسي بأنواع الأسماك التي كانت تصطاد، إذ يقول عن مدينة جيجل أن بها "حوت الكثير العدد المتناهي في الطيب والقدر" (الإدريسي، أ. 2006: 268/1) وأنه بمدينة ا«لمسيلة» "نهر فيه ماء كثير مستنبط على وجه الأرض وليس بالعميق، وهو عذب، وفيه سمك صغير فيه طرق حمر حسنة، لم يرى على وجه الأرض المعمورة سمك على صفته، وأهل المسيلة يفتخرون به، ويكون مقدار هذا السمك من شبر إلى ما دونه، وربما اصطيد منه الشيء الكثير، فاحتمل إلى قلعة بني حماد"(الإدريسي، أ. 2006: 254/1)، وفي حديثه عن قرية «هوز» (قرية أو مرسى قرب شرشال) " وبها قوم صيادون للحوت ..." (الإدريسي، أ. 2006: 273/1).

صيد المرجان:

يفهم مما أورده «الإدريسي» أن المرجان يوجد منه الكثير بمدينة «بمرسى الخرز» (قرب بونة) "وهو أجمل جميع المرجان الموجود بسائر الأقطار مثل ما يوجد منه بمدينة سبتة وصقلية...ويقصد التجار من سائر البلاد إلى هذه المدينة فيخرجون منه الكثير إلى جميع الجهات... والمرجان ينبت كالشجر ثم يتحجر في نفس البحر بين جبلين عظيمين، ويصاد بآلات ذوات ذوائب كثيرة تصنع من القنب، تدار على الآلة في أعلى المراكب، فتلف

الخيوط على ما قاربها من نبات المرجان، فيجدبه الرجال إلى أنفسهم ويستخرجون منه الشيء الكثير مما يباع بالأموال الطائلة (الإدريسي، أ. 2006: 1/290)، ويشير صاحب «الاستبصار» إلى أنه كان يصدر إلى المشرق واليمن والهند والصين وسائر البلاد (مؤلف مجهول، 1985: 126).

جدول لأهم الحيوانات التي كانت تربى ببلاد المغرب الأوسط من خلال المصادر الجغرافية

المنطقة	أنواع الحيوانات	مصدر المعلومات
تلمسان	الخيول يقول الحضرمي أن الفارس ليتجهز من تلمسان "..لحومها شحمية سمينة"	ابن سعيد المغربي، المغرب في حلي المغرب: 2/ 246). الإدريسي، نزهة المشتاق: 1/248).
هضاب ونشريس	الخيول	ابن سعيد المغربي، المغرب في حلي المغرب: 2/ 246).
الجزائر	تربية الغنم والبغال والبراذين والفراهية. "أكثر أموالهم المواشي من البقر والغنم، ويتخذون النحل كثيراً فلذلك العسل والسمن كثير في بلدهم، وربما تجهز بهما إلى سائر البلاد والأقطار المجاورة لهم والمتباعدة عنهم"	ابن حوقل، صورة الأرض: ص86. الإدريسي، نزهة المشتاق: 1/258. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص 163.
بقسنطينة	"العسل بها كثير، وكذلك السمن يتجهز به منها إلى سائر البلاد"	الإدريسي، نزهة المشتاق:1/ 265. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص 480.
تاهرت	"بها من إنتاج البراذين والخيل كل حسن، وأما البقر والغنم بها فكثيرة جداً، وكذلك العسل والسمن وسائر غلاتها كثيرة مباركة" "وبها نتاج البراذين والخيل كل شيء حسن، وبها البقر والغنم كثيراً جداً وكذلك	- الإدريسي، نزهة المشتاق: ج1/256. - الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص 126.

	العسل والسمن وسائر غلاتها كثيرة"	
"تنس"	"..والعسل بها موجود، وكذلك السمن والزبدة، والبقر والغنم بها رخيصة بالثمن اليسير..."	الإدريسي، نزهة المشتاق: 1/251- 252.
"جيجل"	"..بها الألبان والسمن والعسل..."	الإدريسي، نزهة المشتاق: ج1/ 268. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص 184.
شرشال	"بها بادية لأهلها مواش وأغنام كثيرة والعسل بها ممكن، وأكثر أموالهم الماشية..."	الإدريسي، نزهة المشتاق: ص159.
مازونة	قال الإدريسي "...الألبان والسمن والعسل كثير بها..."	الإدريسي، نزهة المشتاق: 1/272
بونة	"من أنزه البلاد وأكثرها لبناً ولحماً وعسلاً وحوتاً"	الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص115.
المسيلة	"لأهلها سوائم خيل وأغنام وأبقار.." "كثيرة النخل والبساتين تشقها جداول المياه العذبة"	الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص558.
وهران	"..والعسل بها موجود والسمن والزبدة كثيرة، والبقر والغنم بها رخيصة بالثمن اليسير"	الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص612- 613. الإدريسي، نزهة المشتاق: ج1/ ص252.
مدينة تادلس	"..وبها الغنم والبقر موجود كثيراً وتباع بالأثمان اليسيرة ويخرج من أرضها إلى كثير من الآفاق..."	الإدريسي، نزهة المشتاق: ج1 /ص259.
حوض الفروج (مرسى الفروج) ميناء	"...الألبان والسمن والعسل كثير بها.."	الإدريسي، نزهة المشتاق: ج1 /ص272.

الدولة الرستمية قرب مستغانم		
جيجل	"حوت جيجل كثير العدد متناهي الطيب والقدر"	- الإدريسي، القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس: ص169. - الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص 184.
المسيلة	بها "نهر فيه ماء كثير مستبط على وجه الأرض وليس بالعميق، وهو عذب، وفيه سمك صغير فيه طرق حمر حسنة، لم يرى على وجه الأرض المعمورة سمك على صفته، وأهل المسيلة يفتخرون به، ويكون مقدار هذا السمك من شبر إلى ما دونه، وربما اصطيد منه الشيء الكثير، فاحتمل إلى قلعة بني حماد"	الإدريسي، القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس: ص156.
قرية "هوز" (قرية أو مرسى قرب شرشال)	" وبها قوم صيادون للحوت ..."	الإدريسي، القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس: ص173.
مدينة "بونة"	بركة في دورها نحو عشرة أميال فيها سمك جليل كثير وفيها طائر يعرف بالكيكل وهو يعيش على وجه الماء ويفرخ..وهو طائر حسن وهو الذي يسمى بمصر الغطاس، وتتخذ بمصر من جلوده الفراء لا منها (للينها) وجمالها وتباع بالأثمان الغالية " "يزرع بأراضيها الكتان والعسل بها موجود ممكن، وكذلك السمن، وأكثر سوائمهم البقر"	الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص: 190- 191. الإدريسي، نزهة المشتاق: 1/291.
"مرسى	"وهو أجمل جميع المرجان	الإدريسي، نزهة

الخرز" (قرب بونة)	الموجود بسائر الأقطار مثل ما يوجد منه بمدينة سبتة وصقلية...ويقصد التجار من سائر البلاد إلى هذه المدينة فيخرجون منه الكثير إلى جميع الجهات... والمرجان ينبت كالشجر ثم يتحجر في نفس البحر بين جبلين عظيمين، ويصاد بآلات ذوات ذوائب كثيرة تصنع من القنب، تدار على الآلة في أعلى المراكب، فتلف الخيوط على ما قاربها من نبات المرجان، فيجذبه الرجال إلى أنفسهم ويستخرجون منه الشيء الكثير مما يباع بالأموال الطائلة.	المشتاق: 1/290. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص: نفسه: 190- 191..

إن الغرض من هذه الدراسة هو تبيان قيمة وأهمية المعلومات الواردة في المصادر الجغرافية، والتي من شأنها أن تعيننا على النفاذ إلى أعماق الواقع المعيش، ومن ثم سد الثغرات الحاصلة في المصادر الإخبارية حول التاريخ الفلاحي، وبالتالي كشف النقاب عن العديد من الجوانب المتعلقة بالنشاط الزراعي.

التعريف ببعض المدن الوارد في نص المقال:

بجاية: هي مدينة بالقطر الجزائري على شاطئ البحر، اختطها "الناصر بن علناس بن حماد بن زيري بن مناد بن بلكين" في حدود سنة 407هـ، وقد وصفها الإدريسي غلاة هذه المدينة فقال "ولها بوادٍ ومزارع، والحنطة والشعير بها موجودان كثيران، والتين وكثير من سائر الفواكه منها ما يكفي لكثير من البلاد" ينظر: (الحميري، م. 1954-1955م: 1/ 339) ينظر كذلك: (الحميري، م. 1984: 81).

تِسَّلة: مدينة عريقة في القدم، بناها الأفارقة في سهل كبير يمتد على مسافة نحو 20 ميلاً، هو سهل سيدي بلعباس، لكن يبدو أن قرية تِسَّلة الحالية الواقعة شمال شرق سيدي بلعباس في سفح جبل تِسَّلة ليست في موقع المدينة القديمة، ينظر: (الوزان، ح. 1983 ج2/ :25).

تفسرة: مدينة صغيرة تقع في سهل على بعد خمسة عشر ميلاً من تلمسان، ينظر: (الوزان، ح. 1983 ج2/ :24).

تَنَسْ: مدينة أزلية على ساحل البحر، بالمغرب الأوسط بين الجزائر ووهران، ويرجع تأسيس مدينة تنس الحديثة إلى الأندلسيون سنة 262م، كانت تنس من بين المدن الهامة المنتجة للخضر والفواكه ينظر (ابن حوقل، أ. (د.ت): 80)، (البكري، أ. (د.ت): 60)

جيجل: مدينة قديمة يحيط بها البحر، وهي كثيرة التفاح والفواكه، ينظر في التعريف بهذه المدينة: (الإدريسي، أ. 2006: 1/ 268.)، ينظر كذلك: (الحميري، م.

1984: 184- 185).

حوض الشلف: يقع هذا الحوض بين جبال زكار والظهرة شمالاً، وجبال ونشريس جنوباً، والذي يمتد ما بين مليانة شرقا، وغليزان غربا، وقد يكون هذا الحوض من رواسب المجاري المائية التي تنزل إليه من مرتفعات جبال زكار والظهرة شمالاً، ومرتفعات جبال الونشريس جنوبا، والأطلسين التطري، والبليدي شرقاً، ينظر في التعريف بهذا الإقليم: (الإدريسي، أ. 2006: 1/ 272) ينظر كذلك: (ياقوت، ش. (د.تا) ج4/ :249)، ينظر كذلك: (الميلي، م. 1989م : 52/1).

شرشال: مدينة بناحية برشك، وهي متحضرة، وبها مياه جارية وآبار عذبة وفواكه كثيرة، ينظر: (ابن حوقل، أ. (د.تا): 78)، ينظر كذلك: (الحميري، م. 1984: 340).

القل: مدينة عامرة ومرسى على ساحل قسنطينة، وبينهما أربعون ميلاً: ينظر في التعريف بهذه المدينة: (الإدريسي، أ. 2006: 1/ 269) ينظر كذلك: (ابن سعيد، ع. 1982: 142)، ينظر كذلك: (الحميري، م. 1984: 466).

مستغانم: هي بقرب نهر الشلف على البحر، مدينة مسورة ذات عيون وبساتين وطواحين ماء، ويبذر في أرضها القطن فيجرد، ينظر في التعريف بها: (الإدريسي، أ. 2006: 1/ 271) ينظر كذلك: (بن عيسى، ع. 1996م).

هنين: مدينة صغيرة قديمة بناها الأفارقة، وهي أنيقة للغاية، تقع بأرض قبيلة ولهاصة في دائرة ندرومة غربي مصب نهر تافنة، وبخارجها زراعات كثيرة، ينظر في التعريف بها: (الإدريسي، أ. 2006: ج2/ :534)، ينظر كذلك: (ابن سعيد، ع. 1982: 140).

وهران: مدينة بالمغرب الأوسط، تقع داخل الخليج الذي يحمل اسمها، وموقعها على المرتفعات الشرقية لجبل مرجاجو، ويذكر ابن حوقل أن "غلاتها من القمح والشعير والمواشي عندهم كثيرة..." ويصفها البكري بأنها "ذات مياه سائحة وأرحاء ما وبساتين..". انظر في ذلك: (ابن حوقل، أ. (د.تا): 59) (البكري، أ. (د.تا): 69) (الإدريسي، أ. 2006: 271/1)، (الوزان، ح. 1983 ج2/ص30- 31)، (ابن يوسف، م. 1978م).

قائمة المصادر والمراجع:

1. الإدريسي، أبو عبد الله. (1422هـ/2002م)، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
2. الأصطخري، أبو إسحاق إبراهيم. (1381هـ/1961م)، المسالك والممالك، تحقيق الدكتور محمد جابر عبد العال الحيني، القاهرة، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
3. البكري، عبيد الله بن عبد العزيز (د.تا). المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي.
4. الحميري، محمد بن عبد المنعم السبتي. (1984م)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط2- بيروت، مكتبة لبنان.
5. ابن حوقل، النصيبي أبو القاسم محمد. (د.تا)، كتاب صورة الأرض أو المسالك والممالك، بيروت، دار مكتبة الحياة.
6. الزهري، محمد بن أبي بكر الزهري الأندلسي (كان حياً سنة 546هـ/1151- 52م) كتاب الجغرافية ويسمى أيضا كتاب "السفرة" أو "الخريطة المامونية" تحقيق محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية مصر(د.ت).

7. ابن سعيد، المغربي أبو الحسن عليّ بن موسى (1982م)، كتاب الجغرافيا، تح: إسماعيل العربي، ط2. الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
8. ابن يوسف الزياني محمد. (1978م). دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تحقيق المهدي البوعبدلي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
9. القلقشندى، أبو العباس أحمد بن عليّ (1333هـ/1915م). صبح الأعشى في صناعة الإنشا، بالقاهرة، المطبعة الأميرية.
10. الوزان، الحسن بن محمد الفاسي (1983م)، وصف إفريقية، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي بالاشتراك مع محمد الأخضر، ط2. بيروت، دار الغرب الإسلامي.
11. الونشريسي' أبو العباس أحمد بن يحي (1981م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء افريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
12. ياقوت، الحموي شهاب الدّين أبو عبد الله (د.تا)، معجم البلدان، بيروت، مكتبة خياط.
13. مؤلف مجهول، (1985م)، كتاب الإستبصار في عجائب الأمصار (وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب) نشر وتعليق، سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
14. بن عيسى، عبد القادر المستغانمي، (1996م). مستغانم وأحوازها عبر العصور "تاريخيا وثقافيا وفنيا"، مستغانم، المطبعة العلوية.
15. حركات، إبراهيم، (1417هـ/1996م). النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط، الدار البيضاء، منشورات أفريقية الشرق.
16. ناصف، محمد، (1987- 1988م)، جوانب من الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب في العصر الوسيط ق6هـ/12م نموذجاً، القسم الثاني، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، (تاريخ)، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.
17. موسى، عز الدّين، (1424هـ/2003م). النشاط الاقتصادي في الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، ط2. بيروت دار الغرب الإسلامي.
18. الميلي مبارك، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح الميلي محمد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1989م ج1/ص52.
19. إحسان عباس، المجتمع التاهرتي في عهد الرستميين، مجلة الأصالة (الجزائر)، العدد 45، ماي 1975.

- CHARLES,(E. – D.,) *L'Espagne Catane et le Maghreb Aux, XIII, XIV, Siècle,* Presse Universitaire, de France, Paris, 1966, p 134

مدينة المغرب الأوسط "نشأتها وأهميتها"

نوال بلمداني ،
جامعة معسكر.

عرف الإنسان حركية مستمرة قبل استقراره وسط تجمعات بشرية، وتعاونه مع بني جنسه من أجل توفير متطلباته اليومية، ومع مرور الزمن أصبح يتطلع إلى حياة أرقى مما هو عليها، وبدأ الترف يظهر على نمط معيشته سواء في مسكنه أو مأكله أو أثاثه، فكانت المدينة أهم إنجاز حضاري قام به، لتصبح مع الوقت مكانا اجتماعيا ومسرحا للإنتاج والعمل والسلطة (هاشم، ع: ج1، 1995م. 323- مزيان، ع: د/ت. 28)، فهي أساس حضارة المجتمعات في الماضي والحاضر (إسماعيل العربي، 1987. 7- الموسوي، م: 1982م. 15- 16)؛ وقد عرّف ابن خلدون هذا المعلم التاريخي على أنه قرار يتخذ عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتؤثر الدعة والسكون، وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار (ابن خلدون: 1992. 347)، أما المقدسي فقد شبهها قائلا: "الأمصار كالملوك..والمدن كالجند" (المقدسي: 1906. 47).

شروط النشأة:

الموقع الجغرافي:

شكلت المدينة القطب الدائر لحركة الإنتاج والتوزيع والتبادل الثقافي والاقتصادي، وملتقى التيارات الفكرية والسياسية والإجتماعية، وهذه الخصائص تعود إلى حسن اختيار موقعها، وفقا لشروط معينة حددتها بعض المصادر بالماء والكلاء والمحتطب (ابن قتيبة، د: 1925م. م1. 231- ابن خلدون، ع. 1992م. 397)، لأن الإنسان استعمل المياه لحياته واستخدم النبات والحيوان لمأكله ومشربه وملبسه، أما صاحب روض القرطاس فجمعها قائلا: " وقالت الحكماء أحسن مواضع المدن أن تجمع خمسة أشياء وهي: "النهر الجاري، والمحرث الطيب والمحطب القريب، والسور الحصين، والسلطان إذ به صلاح حالها وأمن سبلها وكف جبابرتها" (ابن أبي زرع، ع: 1972م.33).

وقد جمعت مدن المغرب الأوسط بين هذه الخصال وبدرجات متفاوتة حسب اختلاف العوامل والظروف المحيطة بكل واحدة، ولم تخرج أو تبتعد عن تخطيط بقية الأمصار الإسلامية التي تبنى حول المسجد ودار الإمارة، وقد أشار د.هاشم خضير الجنابي في أحد مقالاته إلى الصفات العامة التي اشتركت فيها المدينة الإسلامية سواء بالمشرق أو المغرب (هاشم، خ: 1984م. م5. 12 وما بعدها).

وسنشير ضمن هذا الموضوع إلى بعض المدن فهي ولاشك نتف من كثير، والهدف هو تقديم صورة عامة عن أهم الشروط التي تم مراعاتها في تأسيس المدينة، التي خضع تطورها العمراني لظروف المنطقة الطبيعية وأهمية موقعها (جودت، ع: 1992م. 349)، وكذا الإشارة إلى مدى أهمية هذه الأخيرة في تاريخ هذه الرقعة الجغرافية اقتصاديا وعسكريا، خاصة خلال القرن 4هـ/10م، أما النماذج التي ذكرت فلا تقلل من أهمية المراكز الأخرى فكل واحدة لعبت دورها الحضاري على حسب مكانتها وتمركزها، لأنّ المدن منذ العصر الروماني كانت أقساما منها البحرية، والفلاحية، والعسكرية (صفر، أ: د/ت. 341-342).

الحصانة:

بعد اختيار الموقع اتخذ الأفراد البنيان مأوى لهم وقاموا بتحصينه حفظا لأرواحهم (ابن عبدون: 1955م.34) من الأعداء والرعاع، فقاموا ببناء الأسوار الحصينة (ابن القاضي، م: 1973م. 42) مع مراعاة الإتقان، وطول السور وعرضه، ومادة الصنع التي تعطيه القوة والصلابة، وهذا ما ميز سور مدينة أفكان الذي كان من تراب وفي غاية الإرتفاع والعرض(ابن حوقل: د/ت.88)، وكذا سور مدينة وهران تميز بالإتقان والحصانة (الإدريسي: 1994م. ج1. 252)، أما سور مدينة تلمسان فكان من آجر حصين (ابن حوقل: د/ت. 88).

كما حرص المؤسسون على أن تكون التحصينات طبيعية لا دخل للإنسان فيها، كأن تكون المدينة على هضبة متوعرة من الجبل، أو محاطة ببحر أو نهر، فلا يتم الوصول إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة، ولذلك يصعب منالها على العدو (ابن خلدون، ع: 1992. 347- صفر، أ: د/ت. 13)، كأرشقول التي كانت على صخرة يحيط بها البحر من كل جانب ماعدا الجنوب حيث يوجد طريق ينزل من الصخرة إلى اليابسة (الحسن، و: 303،1983)، وتاهرت ذكرها ابن حيان قائلا:" كما بلغك من وعورتها وصعوبتها وشموخ أجبلها (ابن حيان: ج5، 1979م. 303).

ونفس القول ينطبق على أشير التي كانت" بين جبال شامخة محيطة بها" و" لا يوصل إليها إلاّ من موضع يحميه عشرة رجال" (البكري: 2003م، ج2. 241)، لأنّ موقع المدينة منعزل يصلح لأن يكون قاعدة لقبيلة صنهاجة، وحصنا منيعا يقيها الهجمات الخارجية كما يمنحها إمكانية مراقبة السهول المحيطة بها، وهذا بالرغم من أن تأسيسها لم يكن بدافع عسكري وإنما ضيق مكان تجمع أفراد القبيلة اضطرهم للبحث عن أخر أوسع.

الهواء النقي:

ومن الشروط الواجب مراعاتها أيضا "الهواء الجيد"، أي أن تكون المدينة بعيدة عن السباخ العفنة (ابن القاضى، م:1973م، 35)، لتجنب الأمراض والأوبئة كالطاعون (أبو حامد، غ: 1989م، 48)، والهواء إذا أصبح راكدا خبيثا أو مجاورا للمياه أو مناقع المروج الخبيثة سهل انتقال العفن إلى المدن المجاورة له (ابن خلدون، ع: 1992م، 347)، ومثال ذلك مدينة تنس التي ذكر الإصطخري أنها كانت وبية (الإصطخري: 1961م، 54)، وكثيرة البراغيث، والحمى لا تفارق أهلها في كثير من الأوقات (القزويني: د/ت، 173)، وسبب ذلك كله أن شربهم كان من واد يدور حول المدينة، وإليه تذهب فضلاتهم (المقدسي:1906، 173)، كما ذكر البكري أن العناصر الأندلسية التي كانت بالمدينة قد غادرتها، لأنهم "اعتلّوا واستوبئوا الموضع" (البكري: 2003م، ج2. 242).

حتى الأماكن كثيرة العمران وذات ديمغرافيا متزايدة تكون عرضة لانتشار الأوبئة والأمراض لعدم تحرك الهواء وتجدده، أما وجود الخلاء والقفر بين العمران فإنه يبعد الهواء الفاسد والعفن(ابن خلدون: ع، 1992م، 302)، وهذا شرط توفر في العديد من مدن المغرب الأوسط كتلمسان التي كانت "لذيذة الهواء" (ابن خلدون، ي: 1980م، 85)؛ بالإضافة إلى ما سبق فإن الحر أو البرد المفرطان لا يساعدان على تركيب الكائن الحي (ابن رسته: 1891م. 108)، ولعل هذا ما يفسر انتشار الحضارات الكبرى بالمناطق ذات الاعتدال المناخي.

وفرة المياه:

ومن دواعي الاستقرار "وفرة الماء"، إذ يجب أن يكون البلد على نهر أو بإزائه عيون عذبة ثرة (ابن خلدون، ع: 1992، 357- الهيثي، ص: 1984م. م5. 35)، ليسهل على الأفراد الغسل والشرب والري ، كمدينة المسيلة التي بنيت على نهر من أجل الأنهار، فجرت مياهها وكثرة فحوصها واتسعت للزرع (عماد الدين، إ: 1985م، 396)، وكان لمدينة جزائر بني مزغنة "عيون على البحر طيبة وشربهم منها" (ابن حوقل: د/ت. 78)، وتوفرت تاهرت على أنهار وعيون لشرب أهلها، بعضها يأتي من الصحراء، وبعضها ياتي من جبل قبلي (اليعقوبي: 1988م. 114)، وهذا ما ساعد الناس على إحياء الموات وغرسوا البساتين وأجروا الأنهر واتخذوا الرحاء والمستغلات (ابن الصغير: 1986م. 12)، وهذه الأخيرة رغم قساوة مناخها إلا أنها كانت قادرة على تحقيق نمو زراعي، أما متيجة فكان على نهرها الكبير أرحاء وبساتين ولها مزارع (البكري: 2003م، ج2، 732)، ومدينة وهران "ماؤها من خارجها جار عليها في واد عليه بساتين وأجنة كثيرة فيها من جميع الفواكه" (ابن حوقل: د/ت، 79)، فالماء وتوفر مصادره من أهم العوامل التي جذبت البشر للاستقرار والاستيطان وأساس قيام الحضارات، ومبعث للنشاط الزراعي والاشتغال به.

المحرث الطيب:

إلى جانب ذلك يجب مراعاة توفر المحرث الطيب والمحطب القريب، لأن إحاطة السواد بالمدينة يعين أهلها بمواده، فالفلاحة كما عرّفها ابن عبدون هي "العمران، ومنه العيش كله، والصلاح جله، وفي الحنطة تنهب النفوس والأموال، وبها تملك المدائن والرجال، وببطالتها تفسد الأحوال وينحل كل نظام" (ابن عبدون: 1955م. 5)، أما المحطب القريب فيوفر الوقود للنار والطبخ كما ان الخشب ضروري للبناء (السقوف).

ولم ينس سكان المغرب الأوسط ما رافقهم من حيوان، لأنّ كل قرار لابد له من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، وهذا يعني توفير المرعى القريب لإبعاد المشقة، وقد أشارت العديد من النصوص إلى أنّ تربية الماشية كانت تقوم جنبا إلى جنب مع الزراعة، فمزارع المسيلة امتدت لتلبي حاجات أهلها وأكثر، وقابله امتلاك سوائم الخيل والأغنام والأبقار (الحميري: 1984م. 558)، ومدينة جراوة كان "حواليها بسائط عريضة للزرع والضرع" (الحميري:1984م. 162)، ومراعي وجدة كانت "أنجع المراعي وأصلحها للماشية" (البكري: 2003م، ج2. 752- مجهول:1985م.177).

وما يمكننا أن ننبه إليه هنا هو تلك العلاقة الموجودة بين الريف والمدينة، فحياة القرية كلها تدور حول الزراعة وتربية المواشي، وإذا كان فيها صنائع خفيفة فهي في معظمها تتعلق بأدوات الزراعة وبالسكن واللباس (مزيان، ع: د/ت. 268) وأصحابها لا يملكون النقود من الدنانير والدراهم، فهم يتبادلون منتجاتهم، أي الحياة الاقتصادية والمعاملات التجارية كانت تعتمد على المقايضة بالمواشي والإبل مقابل ما يحتاجه السكان، وهذا حال أشير وضواحيها إذ لم يكن الناس "يتعاملون بالذهب والفضة، وإنما بالبعير والبقر والشاه" (النويري: 1985م. 305)، بينما حياة المدينة مبنية أساسا على الصناعة المتنوعة وعلى التبادل التجاري المتنوع من تبادل محلي وتبادل مع النواحي البعيدة (مزيان، ع: د/ت. 268).

وعليه اشتهرت مدن المغرب الأوسط بكثرة حرافييها الحذاق، الذين ساهموا مساهمة كبيرة في تثمين المواد الخام التي كان إنتاجها في الريف وفيرا (خلف. م: 2007م. 209)، فتلمسان كان "يعمل فيها من الصوف كل شيء بديع من المحررات والأبدان وأحاريم

الصوف والسفاسير والحنابل المكللة وغير ذلك" (الزهري: د/ت. 113- ابن خلدون، ي: 1980م. 92)، أما أكسية وجدة "فليس لها نظير في الجودة إذ يساوي الكساء الجيد منها 50 دينار وأزيد" (مجهول: 1985م. 177)، وصنعت بجبل الونشريس البسط الملوكية (ابن سعيد: 1982م. 141).

بناءا لما سبق ذكره لا يمكن الفصل بين الريف والمدينة، هذه الأخيرة في حاجة ماسة لمواد أولية من أجل الصناعة والتجارة، أمّا سكان الأرياف فهم بحاجة الى العملة التي تساعدهم على شراء اللازم من متطلبات الحياة المتوفرة بالمدينة أمام انعدام الصناعات والحرف لديهم، فالقرى تنعش اقتصاد المدن بمنتجاتها الزراعية، مقابل ما توفره لهم من عملة وضمان أمنهم وسلامتهم، وهذا ما جعل صاحب أشير يفكر في طريقة أكثر تطورا، فأذن له الخليفة الفاطمي بصك عملة نقدية من ذهب وفضة فضرب " زيري السكة... فكثرت الدنانير والدراهم في أيدي الناس، واطمأنت نفوس أهل البادية للحرث والزراعة، وصانهم زيري مما كان ينالهم من زناتة" (النويري: 1985م. 308).

أهمية المدينة:

اقتصاديا:

إن توفر الشروط الأساسية للنشأة ، وحسن اختيار الموقع الذي لعب دورا في نمو المركز التجاري وتحويله إلى مدينة بأبعادها الحضارية ، إضافة إلى ثرواتها الزراعية والحيوانية وخصوبة تربتها، كل هذا جعل مدن المغرب الأوسط تحتل مركزا إستراتيجيا في المبادلات التجارية بين الصحراء وما وراء البحر، وكذلك الربط بين الشرق والغرب، فهذه الأهمية فتحت عليها جبهات الصراع بين الحكام الفاطميين والحكام الأمويين الذين سعوا من وراء حملاتهم العسكرية إلى تدعيم نفوذهم السياسي، والسيطرة على مراكز حساسة تقع على مسالك تجارة الذهب والرقيق إضافة إلى السيطرة على مدن المرافئ المرتبطة بالتجارة الصحراوية (الجنحاني، ح، 1977م. 19)، ومن أبرز هذه المدن "تاهرت" قاعدة الحركة التجارية بالمغرب الأوسط (العروي، ع: 1994م، ج1. 29)، ومعبر القوافل المتجهة جنوبا نحو السودان محملة ببضائع من مختلف مناطق المغرب والمشرق الإسلامي، وغالبا ما ضمت هذه السلع ثياب الصوف والأكسية من برقة، ومن افريقية الزيت والفستق والزعفران واللوز والبرقوق، والمزاود والأنطاع والقرب، ومن فاس التمور (المقدسي د/ت. 239).

أما تنس فكان "يحمل منها الطعام إلى الأندلس وإلى بلاد إفريقية وإلى بلاد المغرب لكثرة الزرع عندهم" (مجهول: 1985م. 133)، كما كانت أكبر المدن التي "يتعدى إليها الأندلسيون بمراكبهم، ويقصدونها بمتاجرهم، وينهضون منها إلى ما سواها" (ابن حوقل: د/ت. 78)، وبذلك كانت سوقا للتجار الأندلسيين، ومرفأ لرسو سفنهم (البكري: 2003م، ج2. 726)، وعن المسلك المؤدي إلى المدينة أفادنا اليعقوبي قائلا: "..من أراد جزيرة الأندلس نفذ من القيروان إلى تونس، فركب البحر..يسير فيه مسيرة عشرة أيام مسحلا غير موغل حتى يحاذي جزيرة الأندلس من موضع يقال له تنس" (اليعقوبي: 1988. 110).

كما كانت جزائر بني مزغنة من المحطات التجارية الساحلية المتمركزة على الطريق البحري الشمالي، و كانت ترسو فيها السفن لشحن مختلف البضائع، وذكر البكري مرساها قائلا: "ومرساها مأمون له عين عذبة يقصد إليه أصحاب السفن من إفريقية والأندلس وغيرها" (البكري: 2003م، ج2. **732**)، فأصبحت بذلك نقطة اتصال

بين المسالك البحرية في أعالي البحار وبين المسالك البحرية الساحلية (روجي، إ: 1992م، ج1. 294).

أما مدينة وهران فكانت "فرضة الأندلس، إليها ترد السلع، ومنها يحملون الغلال" (ابن حوقل: د/ت. 78)، وكثرة الغلات والفواكه والعسل والسمن بها أدى إلى تنشيط تجارتها، وأصبحت المراكب البحرية الأندلسية تسير إليها (الإدريسي: 1994م، م1. 252)، وأشار صاحب الاستبصار أن بناء المدينة كان من طرف جماعة من البحارة الأندلسيين، وذلك لأهمية مرساها (مجهول:1985م. 133) الكبير "وبه ترسى المراكب الكبار والسفن السفرية" (الإدريسي: 1994م، 252).

ونفس المكانة احتلتها مدينة تلمسان، التي كانت مقصدا لتجار الآفاق (البكري:2003م، ج2. 259)، و" قفل بلاد المغرب وهي على رصيف للداخل والخارج منها ولابد منها والاجتياز بها" (الإدريسي: 1994م، 252)، فهي تحتل موقعا استراتيجيا خوّل لها مراقبة محاور الطرق التجارية بين الشرق والمغرب، وبين التل والصحراء، أما فرضتها أرشقول "يتعدى إليها الأندلسيون بمراكبهم ويقصدونها بمتاجرهم"(ابن حوقل: د/ت. 78)، وهذا لكثرة خيراتها وتنوع مزارعها، ولم تقل وجدة أهمية عن باقي المدن إذ كانت على "طريق المارة والصادرة من بلاد الشرق إلى سجلماسة وغيرها من بلاد المغرب" (البكري:2003 م، ج2. 256)، وترنانا كانت "محط السفن ومقصد التجار لقوافل سجلماسة وغيرها" (البكري:2003م، ج2. 264).

إنّ اشتراك مدن المغرب الأوسط في الخصب وتنوع الإنتاج شجعها على تصدير الفائض منه إلى مناطق أبعد، وفي نفس الوقت تسهيل التبادل بين المشرق والمغرب مرورا بأهم المراكز الداخلية، إلى جانب المحطات الساحلية التي لعبت هي الأخرى دورا بارزا في هذا المجال، كما ساهم النشاط التجاري في تنشيط الحركة العمرانية لتوافد عناصر جدد على المجتمع وما حملته معها من تقنيات وعوائد متأصلة، كالعناصر الكوفية والبصرية والأندلسية وغيرها ممن سكن مدينة تاهرت، فأنشأت بها المساجد وخصصت حارات، والمدينة إذا كثر عمرانها وسكانها "كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ، وكثر الصناع إلى أن تبلغ غاياتها... فإذا تراجع عمرانها وخف ساكنها قلت الصنائع لأجل ذلك...(ابن خلدون: 1992م. 398).

عسكريا:

لم تنشط مدن المنطقة في المجال الإقتصادي فحسب، بل حتى في المجال العسكري (الهيثي، ص: 1984م. م5. 54- 55)، فتاهرت التي اختارها عبد الرحمان لكي يستطيع أن يتحكم في القبائل الصحراوية البدوية، بحيث لا يمكنها الهروب منه شكلت خطا دفاعيا وهجوميا ضد الأمويين حتى لا يتوغلوا ببلاد المغرب، وسدّا أمام ما قد تتعرض له الخلافة الفاطمية من هجمات زناتية، ففي سنة 304هـ/935م خرج مصالة بن حبوس من تاهرت لمحاربة صالح بن سعيد بن إدريس صاحب نكور، ونجح في قتله وافتتاح مدينته سنة 305هـ/ 936م، ثم انصرف إلى مدينته (ابن عذاري: 1980م، ج1. 175)، وخرج منها سنة 312هـ/943م إلى زناتة فجاب بلدهم وقتل وسبى (ابن عذاري: 1980م، ج1. 189).

كما سعى الأمويون إلى الحفاظ على نفس المدن بمختلف الطرق سلمية كانت أو باستعمال القوة، ففي سنة 325هـ/956م تمكن موسى ابن أبي العافية من تحقيق انتصارات

كبيرة على الفاطميين والأدارسة، وإخضاع مدن من المغرب الأوسط بفضل مساعدة الأمويين له، وكتب بذلك إلى الناصر لدين الله قائلا: " ثم أخرجنا شوانئ من الأسطول الميموني فقدمناها إلى جزيرة أرشقول التي كان الداعي ابن أبي العيش قد اتخذها مستقرا، وكان استبعد عنها لما كان يتوقعه منا، سيّرنا في الشوانئ رجالا من قبلنا، فدخلها رجالنا، وافتتحوها واستولوا على جميع ما كان المنافقون استعدوا به فيها..." (ابن حيان: 1979م، ج5. 415).

لم يكتف ابن أبي العافية بأرشقول، بل قصد جراوة كذلك، وأشار ابن حيان إلى ذلك قائلا: "ثم قصدنا مدينة جراوة بجميع ما كان معنا بعد تدويخنا الساحل ونكايتنا بأهله، فخرج إليهم ابن أبي العيش بعدته وعديده للدفاع عن الموضع، فدارت بينهما حروب أدّت إلى هروب رجاله وسفك دماء حماته، وأخذت خيله، وانحصر ابن أبي العيش في القلعة التي ابتناها، فأحاط به ابن أبي العافية، وتغلب على مدينة جراوة، وغنم جميع ما كان فيها" (ابن حيان: 1979م. 415)، فالأمويون اعتمدوا في توسعاتهم على إيجاد موانئ لرسو سفنهم، وبهذا لم يترددوا في النزول بمدن المرافئ الموجودة بالمغرب الأوسط، فمنهم من كان ينتجع مرسى وهران (البكري: 2003م، ج2. 270)، ومنهم من كان يشتي في مرسى على ساحل البحر بمدينة تنس (البكري: 2003م، ج2. 276).

أما مرسى جزائر بني مزغنة فقد كان مقصدا "لأصحاب السفن من إفريقية والأندلس وغيرها" (البكري: 2003م. 280)، وبعث أهلها بدورهم وفدا إلى الناصر سنة328ه/969م يخطبون ولايته، ويسألون الدخول في طاعته، (ابن حيان: 1979م. 460).

لم تقل مدينة المسيلة أهمية عن سابقاتها، فبالإضافة لثرواتها الاقتصادية كانت منطلق الجيوش الفاطمية من أجل إخماد حركات الثائرين، وكذلك توفير العناء في تجهيز الجيوش من المهدية، وعند تأسيسها بأمر من الخليفة الفاطمي" أمر ان تدخر فيها الأقوات وأنواع المأكولات، وكل ما تتضم إليه الضرورة " (ابن حماد: 1984م. 24) وكان يمنع علي بن حمدون من بيع أو الاستفادة من هذه المدخرات، ويأمره بالاستكثار والادخار لأنه سيحتاج إليها، فكانت مددا للمنصور في حصاره لأبي يزيد و"عونا له ولأنجاده وإمداده عند وصوله إلى جبل كيانة" (ابن حماد: 1984م. 25- جودت، ع: 1992م. 365- 366)، فحول أرباضها دارت معارك حاسمة، وهذا يعني أن المدينة أدت مهمتها كاملة، وأشار صاحب العبر إلى دور المدينة في تقديم المدد للمعز الفاطمي قائلا:" ثم بلغه أن يعلى بن محمد اليفرني داخل الأموية من وراء البحر...فأنزل جوهر الصقلي الكاتب إلى المغرب بالعساكر وكان على وزارته، وخرج معه جعفر بن علي صاحب المسيلة وزيري بن مناد صاحب أشير" (ابن خلدون: د/ت، ج4. 46).

نفس الأهمية احتلتها مدينة أشير التي كانت تقع بين عديد من المدن الهامة كالجزائر والمدية والبليدة ومليانة (عويس، ع: 1991م. 88)، وبناها زيري بعد أن أذن له الخليفة القائم بذلك وأعانه فيها، وهذا اثر مؤازرته في الغارات ضد الرستميين وقبائل زناتة، وهي أيضا مكافأة له على ولائه للفاطميين، فشكلت حاجزا بينهم وبين البربر، ولعبت دورا عسكريا لما اشتد حصار أبي يزيد على المهدية، فأرسل زيري بألف حمل من الحنطة، وأخرج معه مائتي فارس من صنهاجة، وخمسمائة من عبيده إلى القائم (ابن خلدون: د/ت، ج4. 39- جودت، ع: 1992م. 370)، كما كانت عونا لإسماعيل حين نازل أبا يزيد إلى

قلعة كيانة، فجاءه زيري في قومه ومن انظم إليه من حشود البربر(ابن خلدون: د/ت، ج6. 154)، وحتى مع الدولة الحمادية لعبت المدينة دورا عسكريا خطيرا، "إذ كانت الظهير الذي يحمي جيش حماد ويلجأ إليه في حروبه ضد الزيريين وحلفائهم" (عويس، ع: 1991م. 88).

لم يتوقف دور هذه المدن عسكريا حتى مع مغادرة الفاطميين لبلاد المغرب، إذ استمرت الاضطرابات بين ولاتهم من بني زيري وأعدائهم من بني أمية، فالمصادر تناولت هذه الخلافات وما ترتب عنها، منها ما أشار إليه إبن أبي زرع عند دخول زيري بن عطية إلى مدينة تاهرت وجملة من بلاد الزاب قائلا: "فملك ذلك مع تلمسان وشلف والمسيلة، وأقام بها الدعوة المؤيدية، وحاصر مدينة أشير قاعدة بلاد صنهاجة، وبقي عليها يقاتلها..." (ابن أبي زرع : 1972م. 135) فكتب يطوفت بن يوسف بن زيري إلى أبي مناد ابن أخيه سنة 389 هـ/999م يعرّفه بنزول زيري بن عطية الزناتي عليه بتاهرت، وسأله أن يمده بالعساكر(النويري: 1985م. 325).

لم يتردد أبو مناد في إرسال المدد فبعث محمد بن أبي العرب الكاتب بالعساكر، ونهض حتى بلغ أشير وبها حماد بن يوسف بن زيري عامل عليها ومعه عسكر عظيم، ثم رحلا معا بالعساكر حتى وصلا تاهرت، واجتمعا بيطوفت ومعه أيضا عسكر عظيم، وزحفت القوى إلى زيري بن عطية فدارت بينهم حروب شديدة (ابن عذاري: 1980م، ج1. 249).

وهذا يعني تكبد مدن المغرب الأوسط خسائر كبيرة ومنها ما أصبح خرابا، وأرهق السكان بكثرة الحروب والفتن، مما اضطر بعضهم للبحث عن الأمن والحماية بطرق مختلفة، ولم يؤخذ جانب العمران الحضري في غمرة النزاع والأحقاد بعين الإعتبار، ولا مظاهر الاستقرار والرخاء، وآيات التمدن، التي أصيبت بضربة قاسية، كمدينة تاهرت وضواحيها التي وصفها صاحب صورة الأرض (4هـ/ 10م) قائلا: "وقد تغيرت تاهرت عما كانت عليه، وأهلها وجميع من قاربها من البربر في وقتنا هذا فقراء بسبب تواتر الفتن عليهم ودوام القحط وكثرة القتل والموت...." (ابن حوقل: د/ت. 93)، ونفس الأحداث عرفتها المنطقة خلال القرن الخامس الهجري نتيجة حركات البدو، وهجرات بني هلال وأحلافهم من مصر (عويس، ع: 1991م. 49 وما بعدها) فزال الأمن والهدوء ، وحدث تغيير جوهري في نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

كما شكلت الصراعات القائمة بين مختلف القبائل خطرا على السلطة، هذه الأخيرة فشلت كثيرا من الأحيان في فرض سيطرتها عليها بسبب اختلاف الآراء والأهواء، ومعارضة السلطة والخروج عنها وعدم الانقياد لها، فأصبحت الدولة التي تمثل "...السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران..." (ابن خلدون، ع: 1992م، 228) عاجزة عن التحكم في القبائل، الأمر الذي دفعها إلى الإيقاع فيما بينها لتجنب خطرها، وهذا ما فعله الإمام أفلح ليحمي نفسه من القبائل التي انتشرت حول مدينة تاهرت إذ "أرش ما بين كل قبيلة ومجاورها" (ابن الصغير: 1986م. 63) دون أن يأخذ سلبيات هذا التصرف بعين الاعتبار، فالأمن والاستقرار من الشروط الواجب توفرها، ولعل هذا ما يفسر عدم إنشاء أية مدينة جديدة بالمغرب الأوسط منذ الفتح الإسلامي حتى بناء مدينة تاهرت.

الخاتمة:

إذن المدينة بالمغرب الأوسط هي ثمرة لتطور تاريخي بعيد المدى، نتجت عن غرس مدني نشأ تلقائيا أو بمطلب ذاتي، أدت إلى قيام مراكز عمرانية في مساحات واسعة، وهذا مع مراعاة الشروط اللازمة لذلك؛ كما أن تأسيسها يعود الى إسهام جماعات بشرية، من أجل تحقيق أغراض مختلفة منها عسكرية وإدارية وسياسية ودينية، أما من حيث البنية فقد أصابتها تحولات في فترات تاريخية فرضتها عوامل جغرافية واجتماعية واقتصادية، لذا نجد بالمغرب الأوسط أسواقا تحولت إلى مدن تجارية هامة كسوق حمزة، سوق إبراهيم، سوق كران... وأخرى برزت اقتصاديا وثقافيا كتلمسان، تاهرت ...، ومنها من خدم الى جانب ذلك أغراضا عسكرية كالمسيلة، أشير، القلعة...، فمدن المغرب الأوسط لم تختلف عن نظيراتها في العالم الإسلامي آنذاك نشأة وأهمية.

القائمة المصادر والمراجع:

- الإدريسي أبو عبد الله الشريف: 1994م، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
- إسماعيل العربي: 1987م، المدن المغربية، د/ط، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب .
- الإصطخري: 1961م، المسالك والممالك، تحقيق د. محمد جابر عبد العال الحسيني، القاهرة، مطابع دار القلم.
- ابن خلدون عبد الرحمان: 1992م، المقدمة، ط1، بيروت، دار القلم.

.......................: د/ت، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأعظم، د/ط، بيروت، دار العلم للجميع.

- ابن خلدون (أبو زكريا يحي بن أبي بكر): 1980م، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق عبد الحميد حاجيات، د/ط، الجزائر، المكتبة الوطنية.
- البكري أبو عبيد الله: 2003م، المسالك والممالك، تحقيق د- جمال طلبة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الجنابي هاشم خضير: 1984م، المدينة الإسلامية وخصائصها، بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول، المجلد5، المملكة العربية السعودية، ص ص 5- 45.
- الجنحاني حبيب: 1977م، الصراع الفاطمي الأموي في المغرب خلال القرن 4ه، أعمال الملتقى الثالث التونسي الإسباني، كلية الاداب والعلوم بتونس، قرطاج، 11- 17 أفريل.
- جودت عبد الكريم يوسف: 1992م، الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الوسط خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
- الحسن بن محمد الوزان: 1983م، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

- الحميري: 1984م، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق د.إحسان عباس، ط2، مكتبة لبنان.
- ابن حوقل أبو القاسم النصيبي: د/ت، صورة الأرض، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- ابن حيان: 1979م، المقتبس، ج5، نشر ب. شالميتا مع مجموعة من المؤلفين، مدريد، المعهد الإسباني للثقافة
- خلف محمد نجيب وآخرون: 2007م، تاريخ الجزائر في العصر الوسيط من خلال المصادر، الجزائر، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر.
- ابن رسته: 1891م، الأعلاق النفيسة، ليدن، مطبع بريل.
- ابن أبي زرع: 1972م، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة.
- ابن الصغير: 1986م، أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق محمد ناصر إبراهيم بحاز، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- صفر أحمد: د/ت، مدينة المغرب العربي في التاريخ، ج1، تونس، دار النشر بوسلامة.
- ابن عبدون: 1955م، ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق: ليفي بروفنسال القاهرة، مطبعة المعهد العلمي للآثار الشرقية.
- عماد الدين إدريس: 1985م، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب- القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار- تحقيق محمد اليعلاوي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- ابن عذاري المراكشي: 1980م، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س. كولان و.إ. ليفي بروفنسال، ط2، بيروت، دار الثقافة.
- العروي عبد الله: 1994م، مجمل تاريخ المغرب، ط1، ج1، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- عويس، ع: 1991م، دولة بني حماد، ط2، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع.
- الغرناطي أبو حامد: 1989م، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.
- ابن القاضي المكناسي: 1973م، جذوة الاقتباس في ذكرمن حل من الأعلام بمدينة فاس، الرباط، دار المنصور.
- القاسمي هاشم العلوي: 1995م، مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن 4ه/10م، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المملكة المغربية.
- ابن قتيبة الدينوري: 1925م، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتاب العربي.

- القزويني: د/ت، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، دار صادر.
- مجهول: 1985م، الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية.
- المقدسي:1906م، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، د/ط، بيروت، مكتبة الخياط .
- مزيان عبد المجيد: د/ت، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، د/ط، الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار.
الموسوي مصطفى عباس: 1982م، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر.
النويري أحمد بن عبد الوهاب: 1984م، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية.
- الهادي روجي ادريس: 1992م، الدولة الصنهاجية، ترجمة حمادي الساحلي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- الهيثي صبري فارس: 1984م، المدينة الإسلامية وخصائصها، بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول، المجلد5، المملكة العربية السعودية، ص ص 52- 71.
- اليعقوبي: 1988م، البلدان، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

الإمام ابن أبي زمنين وإسهاماته في الفقه كتابا المنتخب والمغرب أنموذجان

أمحمد بوشريط،
جامعة معسكر.

مقدمة:

لا يخامرنا الشك أن الأندلس شهدت نهضة ثقافية شملت ميادين معرفية شتى، فمن هذه الميادين التي اختص بها الأندلسيون علوم الشريعة، وبخاصة الفقه، إذ تهافت على طلبه العلماء لما كانوا ينالون به من الخطط السنية، كخطة القضاء، فينال بها مكانة مرموقة في المجتمع، ونفوذ داخل البلاد الأموي بالأندلس.

لقد ظهرت مجموعة من العلماء الذين لم يكتفوا بتعاطي هذا العلم، بل أفنوا حياتهم في السير قدما نحو حركة التأليف في الفقه لتسهيل مهمة القضاة، و وضع بين أيديهم الأحكام التي قد تكون مبعثرة في مؤلفات غيرهم قد يصعب الحصول عليها، فخلقت لنا ذلك الساحة الثقافية الأندلسية كما لا يستهان به من مثل هذه المؤلفات، لازال بعضها ظاهر للعيان إلى يومنا هذا، فكان من أشهر هؤلاء العلماء الأفذاذ، الفقيه ابن أبي زمنين.

أولا : التعريف بابن أبي زمنين:

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبي زمنين (لا يعرف سبب تسميتهم بابن أبي زمنين، حتى أن أبا عبد الله هذا حينما سئل عن ذلك ذكر أنه لا يدري. ابن بشكوال، خ. دت: 483) بن عدنان بن بشير ابن كثير المرّي. (ينظر عن هذه النسبة: ابن عبد البر، ن. دت: 71 – الحازمي: م. 2002: 157. ابن رسول، ع. 2001: 53). ولد سنة 324 هـ/ 936م بإلبيرة. لم تختلف المصادر في سنة ولادته، إلا أنها اختلفت في الشهر، فقيل ولد في شهر ذي الحجة، وقيل إنه ولد في شهر محرم وهذا الأخير سمعه منه تلميذه أبو عمرو المقريء يقول: "سمعته يقول: ولدت في المحرم سنة أربع وعشرين وثلاثمائة". (ابن الخطيب، م. 2003: مج3 - 133 – ابن بشكوال، خ. دت: 483).

أما عن شخصيته، فالمتتبع لسيرة أبي عبد الله هذا، يلحظ انه عاش حياة الزهد والورع، إلا أن ذلك لم يمنعه من تلقي العلم والخوض فيه، وبذلك توفرت فيه خصلتان: خصلة طبعت حياته بالزهد والعبادة والورع، والثانية: طبعت حياته العلمية، ففاق فيها أهل زمانه.

وخير من يصف شخصيته التي تفرد بها، تلميذه أبو عمرو المقريء الذي ذكر بأنه "كان له حظ وافر من علم العربية، مع حسن هدي واستقامة طريق وظهور نسك" وأضاف قائلا: "كان ذا نية حسنة، وعلى هدي السلف الصالح، وكان إذا سمع القرآن وقريء عليه ابتدرت دموعه على خديه". فكان بذلك من الورعين، البكائين الخاشعين. (ابن بشكوال، خ. دت: 483).

وبنفس الأوصاف نعتته المصادر، فهذا ابن فرحون قال في حقه: "متصرفا في حفظ المعاني والأخبار، مع النسك والزهد، والاستتان بسنن الصالحين... متبتلا، متقشفا، دائم الصلاة والبكاء، واعظا مذكرا بالله". (ابن فرحون، م. 1996: 365) وذكره ابن مفرج فقال: أنه كان رجلا زاهدا في الدنيا ورعا وكان مقتفيا لآثار السلف، وذهب نفس المذهب أبو عبد الله الخولاني ولم يخرج في وصفه عمن سبقه في ذلك. (عياض، ق. 1998: ج2. 260).

كل ذلك سيؤثر لا محالة على إنتاج ابن أبي زمنين الثقافي ويطبعه بطابع الزهد والورع، وهذا ما يؤكده لنا الحميدي حين قال: "له تواليف متداولة في الوعظ والزهد، وأخبار الصالحين على طريقة كتب ابن أبي الدنيا". (ينظر عن ابن أبي الدنيا: ابن النديم، م. دت: 258 – ابن خير، إ. 1997: 282- 283 – كحالة، ر. 1993). (الحميدي، أ. 1997: 51).

ثانيا: شيوخه وتلاميذته:

1 - شيوخه

هناك عدة من الشيوخ الذين تلقى عنهم ابن أبي زمنين العلم، وبخاصة في الفقه و الحديث، فعدا والده عبد الله نذكر أشهرهم

أ- سعيد بن فحلون: (256هـ - 346هـ/870م 957م)

كان فقيها من الثقات، انفرد برواية كتب عبد الملك بن حبيب، ذكره ابن الفرضي وأثنى عليه، سمع عنه ابن أبي زمنين في مدينة بجانة (ينظر عن بجانة: الحميري، م. 1984: 79- 80 . البغدادي، ع. 1992: مج1 – 163) قرأ عليه مختصر ابن عبد الحكم و أحاديث يسيرة. (ابن الفرضي، أ. 1997: 144- 145 – ابن بشكوال، خ. دت: 482- 483 – مخلوف، م. دت: 89).

ب- أبان بن عيسى بن محمد بن عبد الرحمن بن عيسى بن دينار: (281 هـ- 349هـ/894م 960م)

وينتمي إلى أسرة علمية ذات نجابة ونباهة، روى عنه ابن أبي زمنين، وقد ذكره ابن الفرضي واكتفى بذكر بعض شيوخه. (عياض، ق. 1998: ج2 – 107 – ابن الفرضي، أ. 1997: 27- 28).

ج- احمد بن عبد الله بن سعيد المعروف بابن العطار: (ت 345 هـ/956م)

ذكره ابن عفيف بقوله: "كان من أهل العلم والعناية والتقييد، فقيها حافظا للمسائل، بصيرا بالوثائق، ذكيا حافظا (عياض، ق. 1998: ج2 – 106).

د- أحمد بن سعيد بن حزم بن يونس الصدفي: (284هـ- 350هـ/897م 961م) (الصدفي: نسبة إلى الصدف، بكسر الدال، و هي قبيلة من حمير، السمعاني، ع. 1998: ج3 – 537).

كان عالما متبحرا، عني بالآثار والسنن وجمع الحديث. كانت له رحلة إلى المشرق سنة 311هـ/904م، وعند رجوعه إلى الأندلس صنف كتابا جليلا في تاريخ المحدثين بلغ فيه الغاية. (ابن الفرضي، أ. 1997: 46 – الحميدي، أ. 1997: 111 – بويكا، ك. 1999: 166 – 167).

هـ- إسحاق بن إبراهيم بن مسرة: (ت 352هـ/963م)

كان من التجار مما ساعده على تحمل نفقات العلم وطلبه، تفقه على محمد بن عمر بن لبابة وأحمد بن خالد، فأصبح "من أهل العلم والفهم والعقل والدين المتين... لا تأخذه في الله لومة لائم". (عياض، ق. 1998: ج2- 97). شاور في الأحكام لتمكنه من فقه مالك وأصحابه، كما تصدر للفتوى، فكان رأسا فيها. (ابن الفرضي، أ. 1997: 70 – سعد، ق. 2002: ج1 – 308- 309).

إن ما يهمنا من هذا العرض الموجز لأهم شيوخ ابن أبي زمنين، هو التعرف على أهم العلوم التي خاض فيها هذا الأخير، وبخاصة في علوم الشريعة فمعظم هؤلاء كان لهم باع في هذا الميدان ولذلك أثنت عليهم المصادر وأشادت بعلمهم وإنتاجهم فيه.

أما النقطة التي نستشفها من خلال تلقيه العلم عن مثل هؤلاء، يمكن تحديد شخصية ابن أبي زمنين هذا، وان لم يؤثر له على رحلات طويلة قام بها ليتأثر بشيوخ من المشرق الإسلامي، إلا أن شخصيته تأثرت بشيوخ داخل الأندلس من أمثال هؤلاء إسحاق بن إبراهيم بن مسرة السالف الذكر.

2 - تلامذته:

لم يبق ابن أبي زمنين مجرد متلق للعلم، بل كان ملقنا له، وهذا ما نستشفه من خلال مطالعتنا لكتب التراجم، فمن هؤلاء:

أ - ابن الحذاء أحمد بن محمد: (380هـ- 467هـ/990م 1074م)

روى عن أبيه كثيرا وكان ابتداء سماعه سنة 333هـ/420م أو نحوها. (ابن بشكوال، خ. دت: 62- 63) فأصبح بعدها من قضاة الأندلس وعلمائها وشعرائها. (الحميدي، أ. 1997: 362).

ب - ابن الصفار يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث القرطبي: (338هـ- 429هـ/951م 1038م)

تفقه على عدد من الشيوخ كان منهم أبو عبد الله ابن أبي زمنين، ومن مؤلفاته كتاب الموعب في تفسير الموطأ، وجمع مسائل ابن زرب وكتاب الابتهاج بمحبة الله، وغيرها من المؤلفات. (الحميدي، أ. 1997: 347 – عياض، ق. 1998: ج2 – 305 – 306 – مخلوف، م. دت: 113 – 114 – خليفة، ح. 2007: ج6 – 443).

ج- ابن الحصار عبد الرحمن بن احمد بن سعيد: (364هـ- 422هـ/975م 1031م)

ذكره ابن حيان وأثنى عليه بقوله: أنه لم يوجد في زمانه بقرطبة مثله في حفظه للفقه وحذقه بالأحكام ، ونحا نحوه أبو عبد الله ابن عتاب في الثناء على فقيهنا هذا، ولتفقهه فقد ولي قضاء بلده مدة اثني عشرة سنة وعشرة أشهر. (عياض، ق. 1998: ج2 – 302 – 303 – الحميدي، أ. 1997: 239).

د- ابن الصيرفي عثمان بن سعيد الداني: (371هـ - 444هـ/981م 1052م)

تفقه على عدة شيوخ كان ابن أبي زمنين أحدهم، رحل إلى المشرق، وبعد عودته من هذه الرحلة العلمية استقر بدانية وأصبح بعدها من الأئمة الكبار في علم القرآن وتفسيره والمعرفة بمعانيه واعرابه وله فيه تواليف حسنة، كما عرف بالحفظ والإتقان في علوم عدة. (ابن بشكوال، خ. دت: 405 – 406 – الحميدي، أ. 1997: 274).

هذه مجموعة قليلة من تلامذة ابن أبي زمنين هذا، فهم أكثر من ذلك ولكن آثرنا أن نأتي بنماذج عنهم للتعرف على هؤلاء الذين درسوا على يدي فقيهنا هذا، فمن خلال استقرائنا لبعض كتب التراجم نجد أن هؤلاء قد استفادوا من علمه الغزير، فأصبحوا هم بدورهم قضاة علماء وفقهاء، ومنهم من خاض في عملية التأليف اقتداء بشيخهم.

ثالثا: مؤلفاته:

تميز ابن أبي زمنين بتأليفه الواسعة في هذا الميدان والذي كانت له فيه مساهمة فاعلة بسبب تفقهه وهذا ما يؤكد كل من ترجم له، فهذا ابن عفيف يقول: "كان من كبار المحدثين والفقهاء الراسخين في العلم". ونحا نحوه الخولاني بقوله: "أنه كان من أهل الحفظ والعلم آخذا في المسائل، قائما بها". (عياض، ق. 1998: ج2 – 260) وأما الحميدي فذكر بأنه كان فقيها مقدما بين علماء بلده. (الحميدي، أ. 1997: 51).

لم تكتف كتب التراجم والصلات بالثناء عليه، بل ذكرت له عدة مؤلفات في هذا الميدان، وهذا ما نستشفه من خلال قول الحميدي: "له تواليف في الوعظ والإرشاد" (الحميدي، أ. 1997: 91) أما أبو عمرو المقرئ قال بأنه كان حافظا للمسائل ولم يكتف بذلك اذ أثنى عليها بقوله: "حسن التأليف للفقه". ولقيمتها العلمية، فقد ولع بها الناس وانتشرت في كل أصقاع البلاد. (ابن بشكوال، خ. 2008: مج2 ج2 – 105).

وعلى ضوء ما تقدم ذكره، أعتبر ابن أبي زمنين هذا من الأعلام الذين ظهروا على عهد المنصور بن أبي عامر (تنظر ترجمة ابن أبي عامر عند الصفدي، خ. 2005: ج2 – 366 – 367 – ابن الخطيب، م. 1956: 59- 60) الذي نبغ في الفقه ودراسته والتأليف فيه، فطارت شهرته شرقا وغربا. (بالشيا، آ. دت: 71).

لقد ذكرت لنا المصادر جملة من هذه المؤلفات، ولكن أشهرها كتابين وهما:

1 - كتاب المنتخب:

ذكره القاضي عياض عند تعرضه لمؤلفاته، وفي بيان قيمته العلمية قال: "وكتاب المنتخب في الأحكام الذي ظهرت منفعته". ثم يضيف قائلا: أن هذا الكتاب لم تقتصر شهرته على الأندلس، بل عرف بالعدوة المغربية، وتخطت شهرته إلى بلاد المشرق. (عياض، ق. 1998: ج2. 260) ونفس المذهب ذهب إليه ابن فرحون حين ذكر بأن "كتاب المنتخب في الأحكام الذي ظهرت بركته، وطار شرقا وغربا ذكره". (ابن فرحون، م. 1996: 365). أما ابن الخطيب فاكتفى بذكر عنوانه دون استطراد، ونحا نحوه ابن خير الاشبيلي. (ابن الخطيب، م. 2003: مج3. 133 – ابن خير، إ. دت: 251 – سزكين، ف. 1983: مج1 – ج1 – رقم 97 – 398).

لقد اتفقت معظم المصادر حول تسمية هذا المؤلف، ولكن محققه – عبد الله بن عطية الرداد الغامدي – ذكر ما مفاده: أنه في نسخة (و) ورد العنوان على هذا النحو "منتخب الأحكام وسيرة القضاة والحكام". (ابن أبي زمنين، م. 1998: 49).

وأظن أن هذا العنوان الأخير هو العنوان الكامل للكتاب، لأنه كان موجها للقضاة والحكام حتى يساعدهم على تنفيذ الأحكام بدون أن يلقوا صعوبة في ذلك، وهذا ما سنستشفه من خلال تعرضنا لسبب تأليفه، ومهما كان الأمر، فإن ذلك لن يغير من محتوى هذا المؤلف الشهير.

أ - سبب تأليفه:

يذكر مؤلفه السبب من تأليفه له بقوله: "...فإن هذا كتاب جمعت فيه عيونا من مسائل الأقضيات، استخرجتها من الأمهات وانتخبتها حسانا جيادا، أردت بذلك النصيحة لمن كان من حكام المسلمين قد شغله ما قلده وعصب به عن درس كتب الفقه ومطالعتها و الاستكثار من النظر فيها يستغني بما انتخبته من ذلك- إذا علمه – عن المشهور فيه متى نزل به الشيء منه..." (ابن أبي زمنين، م. 1998: ج1 – 83- 84).

يفهم من خلال هذا الاستهلال الذي صدر به كتابه، أنه أراد أن يضع بين يدي القضاة والحكام القول الذي يرى أنه هو الراجح في المسائل التي تعرض للقضاة مجردا من الإطالة – وهذا ما يفهم من قوله – انتخبتها حسانا جيادا – وبذلك يسهل على القاضي الحكم في القضايا التي تعرض عليه وهي كثيرة. (ابن أبي زمنين، م. 1998: مقدمة المحقق ج1 – 52).

هذا ما ذكره ابن أبي زمنين في سبب تأليفه لهذا الكتاب، إلا أن مخلوف وابن فرحون يذكران بأنه ألفه لأجل أخيه أبي بكر ابن عبد الله أثناء توليه قضاء إلبيرة. (مخلوف، م. دت: 113 – ابن فرحون، م. 1996: 366).

ومهما يكن الأمر، فهذا كله لا يمنع أن يقصد الأمرين وهما: تسهيل عمل القضاة، ومساعدة أخيه في مهامه باعتباره قاض، فقصده هذا قصد حسن، يدل على غيرته على محارم الله أن تنتهك بسبب الجهل بالأحكام، وخوفه كذلك أن تزل قدم أخيه، فيجور في حكمه. (ابن أبي زمنين، م. 1998: مقدمة المحقق، ج1: 30- 31)

ب - مصادره:

لا يمكن حصر كل المصادر التي اعتمدها ابن أبي زمنين، ولكن من خلال مطالعتنا لكتاب المنتخب نستطيع حصر بعضها، والتي اعتمد فيها على الفقه المالكي إذ أشار الغامدي إلى جملة منها، وسنختصر في هذه النماذج (ابن أبي زمنين، م. 1998: قسم الدراسات- صص 59- 62).

الموطأ: للإمام مالك ابن أنس (ت 179هـ/795 م) حيث اعتمد عليه في عدة مواضع منها: في باب – حبس الغريم الملد – فيذكر، قال مالك: "ومن كان عليه دين حرا أو عبدا، فرفع فيه إلى القاضي، فقال: لا مال عندي، فإن القاضي لا يحبسه ولكن يكشف عنه، فإن لم يجد له شيئا ولا أدهمه بأنه غيب ماله، خلى سبيله لأن الله عز وجل يقول: **﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾** (سورة البقرة: الآية 280) وإن رأى أن يحبسه قدر ما يتلوم في احتباره ومعرفة ماله أو يأخذ عليه حميلا كان ذلك له. (ابن أبي زمنين، م. 1998: ج1 – 191).

الواضحة: لعبد الملك بن حبيب (ت 238هـ/852م) اعتمد فيها عليه في باب فيمن زاد في شهادته أو نقص أو سئل عنها فأنكرها، فيقول: وفي كتاب ابن حبيب قيل لابن القاسم: أرأيت من سئل وهو عند القاضي، فقيل له: إن فلانا قد ادعى عليك في ذكر حق هو له على فلان، فقال: ما أذكر أنه أشهدني عليه بشيء، وماله عندي علم، ثم انصرف، فذكر فعاد إلى القاضي من يومه أو بعد أيام، فشهد في ذلك الحق، أتقبل شهادته؟ قال: نعم، إذا كان ممن لا يشك في عدله. (ابن أبي زمنين، م. 1998: ج1. 122- 123).

العتبية: نسبة إلى محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عتبة بن حميد (ت 245هـ/ 859م)، وهو أندلسي فقيه يعرف بالعتبي نسبه إلى ولاء عتبة بن أبي سفيان (وردت عند

الضبي هكذا – ولاء عتبة بن أبي يعيش. الضبي، أ. 1997 :40) ألف في الفقه كتبا كثيرة منها هذا الكتاب، وهي المستخرجة من الأسمعة المسموعة من مالك بن أنس، وقد اعتمد عليها ابن أبي زمنين في عدة أبواب منها في – باب التزكية والجرحة ومن يقبل فيها – حيث ذكر "وفي العتبية قيل لسحنون: كيف يعدل المعدلون الشاهد عند الحكم، فقال: هو أن يقولوا: هو عندنا من أهل العدل والرضا: قيل له: فإن لم يقولوا: إلا وهو عندنا عدل ؟ فقال: وهذا تزكية أيضا". (ابن أبي زمنين، م. 1998: ج1. 111 – أبو عبية، ط. 2004، خ2 – 754).

كتاب الجامع: لمحمد بن عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب القيرواني (202هـ- 255هـ/ 817م 869م) الفقيه الحافظ، لم يكن في عصره أحذق منه في فنون العلم أضف إلى ذلك كثرة تواليفه، منها هذا الكتاب. (مخلوف، م. دت: 70 – ابن حارث، خ. 1994: 178). وهو الذي اعتمد عليه ابن أبي زمنين في باب – الحكم في رفع المدعى عليه – حيث قال: وفي كتاب محمد بن سحنون، أن أباه سحنون كان إذا كتب إلى أحد أمنائه برفع خصم، فكتب إليه الأمين أن المرفوع عصى من أن يرتفع، أو ألدّ، كتب إليه أن يعقل عليه ضياعه ومنافعه، وأن يسد بابه حتى يضطر بذلك إلى الارتفاع. (ابن أبي زمنين، م. 1998: ج1. 87- 88).

كتاب الجدار: لعيسى بن دينار (ت 212هـ/827م) أصله من طليطلة سكن قرطبة كان فقيه الأندلس بدون منازع، (ابن الفرضي، أ. 1997: 262 – 263 – الحميدي، أ. 1997: 265 – عياض، ق. 1998: ج1 – 373) اعتمد عليه في عدة مواضع منها في باب – فيما ادعاه الابن من مال أبيه، فيذكر، وفي كتاب الجدار قال: عيسى: وسألت ابن القاسم عن ما يحوزه الولد وولده من أبيه في حياة الأب إلى أن مات، فادعاه الابن ملكا لنفسه لحيازته إياه؟ فقال: ليس بين الوالد وولده وولد ولده حوز، وان بنوا أو غرسوا إذا ادعوا ذلك لأنفسهم إلا ما أثبتوه لأنفسهم بإشتراء أو هبة أو صدقة. (ابن أبي زمنين، 1998: ج1 – 171).

2 - المغرب في اختصار المدونة:

لقد كان الكثير من هؤلاء العلماء يقبلون على كتابة المختصرات، حتى يقومون بتسهيل عملية الإطلاع على ما احتوته أمهات الكتب في هذا الميدان، ولا يصيب القارئ الملل، وبخاصة إن كانت هذه المؤلفات تحتوي على عدة مجلدات، إلا أن ابن خلدون يعيب على هذه الطريقة، وقام بانتقادها في الفصل الذي عقده في مقدمته بعنوان "في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم". (ابن خلدون، ع. دت : 588).

أما حاجي خليفة، فقد أخذ بعين الاعتبار كتابة المختصرات في التأليف حين كتب عبارته المشهورة في كتابه – كشف الظنون – فقال: "إن التأليف على سبعة أقسام لا يؤلف عالم عاقل إلا فيها وهي: إما شيء لم يسبق إليه فيخترعه أو شيء ناقص يتممه، أو شيء مغلق يشرحه أو شيء طويل يختصره". (خليفة، ح. 2007: ج1 – 48).

يعتبر هذا الكتاب من المؤلفات المخطوطة التي تحتفظ بها الخزانة العامة بالرباط تحت رقم (د 3624) (ينظر، قبول، ع. 2004: ها رقم 3- 97)، إلا أن المصادر التي ذكرته قد اختلفت في تسمية هذا المؤلف، فمنهم من ذهب إلى تسميته بـ: "المغرب" نذكر منهم القاضي عياض الذي أفادنا بعدة مؤلفات له، فقال: "ككتابه المغرب في اختصار

المدونة وشرح مشكلها، و التفقه في نكت منها". ويضيف قائلا: "ليس في مختصراتها مثله باتفاق"، كما أثنى عليه أبن سهل بقوله: "هو أفضل مختصرات المدونة وأقربها ألفاظا ومعاني لها". (عياض، ق. 1998: ج2 – 260) وذهب نفس المذهب ابن فرحون مضيفا قوله: "...مع تحريه للفظها، وضبط لرواتبها". (ابن فرحون، م. 1996: 365) وبنفس العنوان ذكره ابن خير، فقال: "كتاب المغرب في اختصار المدونة". (ابن خير، إ. دت: 251 – وينظر مخلوف، م. دت: 101). ونحا نحو هؤلاء ابن الخطيب وأفادنا بأن هذا الكتاب يحتوي على ثلاثين جزءا. (ابن الخطيب، م. 2003: مج3 – 133). وهنا يقصد بالأجزاء، أي الأجزاء الفقهية ذات الموضوع الواحد، إذ صنف أصحابها، كتبا مفردة في موضوعات منها "أحكام الصلاة" والصيام والطهارة والزكاة والربا والنكاح، وغير ذلك من الموضوعات الفقهية، وأما المقصود بالجزء الحديثي في اصطلاح علماء الحديث، هو الكتاب الذي جمع فيه أحاديث شخص واحد من الصحابة او بعدهم إلى زمن المؤلف. (أبوعبية، ط. 2004 ج1- 101 و ج2، 757- الخير أبادي، م. 2005 :10)

ومنهم من ذكره مختصرا كابن عبد الرفيع في كتابه – معين الحكام على القضايا والأحكام – فورد على هذا النحو: قال ابن أبي زمنين في أقضية المغرب". وفي موضع آخر يذكر، قال في مغربه، (ابن عبد الرفيع، إ. 1989: ج1 – 238 – 352 – ج2 – 625)، وبنفس العنوان المختصر ذكره ابن هشام في مخطوطته، المفيد للحكام. (ابن هشام، أ. مخطوطة – ورقة رقم 20- 562).

أما من قال بالقاف – المقرب – نذكر منهم ابن بشكوال، فبعد أن أثنى عليه قال: "...له مختصر في المدونة سماه المقرب، بسط مسائلها وقربها." (ابن بشكوال، خ. دت: 484) وبنفس العنوان وسمه ابن فرحون في كتابه الموسوم ب: تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام – فيقول: "قال ابن أبي زمنين في المقرب" "وفي المقرب لابن أبي زمنين" "وفي شهادات المقرب لابن أبي زمنين" (ابن فرحون،م. 2003: ج1 – 164 – 165 – 209). ونحا نحو هؤلاء الصفدي حين قال: له"المقرب في اختصار المدونة" (الصفدي، خ. 2005: ج2 – 374).

ومن الباحثين المحدثين الذي تعرضوا لهذا المؤلف، عبد الكريم قبول في كتابه "الاختصارات والمختصرات"يورد لنا الاسمين اعتمادا على المصادر المذكورة أعلاها، ثم يردف قائلا: "وزعم صاحب الصلة أن اسم هذا المختصر "المقرب" مخالفا بذلك ترتيب المدارك والديباج". (قبول، ع. 2004: 97).

وأما محقق كتاب المنتخب لابن أبي زمنين عبد الله بن عطية، فقد رجح العنوان الثاني – المقرّب – واعتمده في دراسته، وتعرض فيها إلى تلك الاختلافات الواردة بالمصادر ثم يرجح بعدها رواية "القاف" معتمدا في ذلك على:

- أنه المناسب لما وصف به الكتاب من أنه بسط مسائل المدونة وقرّبها.
- ولأنه لم يرد ذكر كتاب آخر لابن أبي زمنين يحمل اسم "المقرّب" يمكن أن ينصرف إليه الكلام. (ابن أبي زمنين، م. 1998: مقدمة الدراسة – ها رقم 3 – 43).

وأما باقي المراجع الأخرى التي ترجمت لهذه الشخصية العلمية الفذة، فقد اكتفت فقط بذكر احد العنوانين، فهذا الزركلي يذكره برواية الغين "المغرب" (الزركلي، خ. 2007: ج6 – 227) وتبعه في ذلك طه عبد المقصود (أبو عبية، ط. 2004: ج2 – 752). في

حين ذكره رضا كحالة على هذا النحو "مختصر المدونة" (كحالة، ر. 1993: ج3 – 448)، وعلى الرغم من ترجمة بعض الباحثين لهذا العلم، إلا أنهم لم يذكروا له هذا المؤلف وقد يكون ذلك على سبيل الاختصار لا غير، منهم: حاجي خليفة وعادل نويهض (ينظر خليفة، ح. 2007: ج6 – 47) (نويهض، ع. 1948: مج2 – 558).

لم تقتصر إسهامات أبي عبد الله ابن أبي زمنين على هذين الكتابين، بل كانت له تأليف أخرى في هذا النوع من الحقل المعرفي، إذ ألف في الفقه كتبا أخرى نذكر منها كتاب "المشتمل في علم الوثائق" أو "أصول الوثائق" و "كتاب المهذب في اختصار شرح ابن مزين للموطأ". (عياض، ق. 1998: ج2 – 260 – ابن خير، إ. دت: 251 – الداودي، م. 2002: 410).

تلك هي مؤلفات ابن أبي زمنين الفقهية، والتي أوجزنا القول في نموذجين منها للإطلاع على ما ألفه هذا العالم الجليل في هذا الميدان، ونتمكن من الإطلاع على تلك المكانة العلمية التي حظيت بها مثل هذه المؤلفات في التراث الإسلامي، وتتضح لنا القيمة العلمية لهذين الكتابين من خلال تلك النقول التي امتلأت بها مضان بعض المصادر والتي لم تجد مناصا في الاعتماد على ما ألفه هذا الفقيه في هذا الميدان، وهذا ما يتوضح لنا جليا من خلال هذه النماذج المقترحة.

رابعا: نماذج من نقول العلماء عنه:

1 - من كتاب المنتخب:

أ - ***ابن فرحون:*** (ت 799هـ/ 1332م) نقل عنه بعض الأقضية في كتابه الموسوم بـ: "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام".

❖ ***في باب الشهادات:*** عند تعرضه لصفات الشاهد، وذكر مواقع القبول، وما يشترط فيه التبريز في العدالة، فيقول: "ومنه شهادة الفقيه فيما أستفتي فيه إذا جاءه المستفتي في أمر ينوي فيه، فروي عن ابن القاسم أنه يشهد بما سمع، وهي رواية يحي بن يحي، وفي رواية عيسى، لا يشهد بما سمع، وبه العمل" فقد أخذه ابن فرحون من كتاب "مفيد الحكام" لابن هشام. (ابن فرحون، م. 2003: ج1 – 188 وينظر – ج1- 210 – 25- 26).

ب - ***ابن عبد الرفيع:*** (ت 733هـ/1333م) وقد عثرنا فيه على عدة استشهادات في كتابه الموسوم بـ: "معين الحكام على القضايا والأحكام".

❖ في باب الاختلاف في وجوب اليمين في الحكم في أوجه الاستحقاق:

قال ابن أبي زمنين في منتخب الأحكام له: "أجمع كل من علمت من أصحاب مالك على اليمين فيما يستحق من غير الربع والحيوان والعقار، وأنه لا يتم الحكم لمن استحق شيئا من ذلك إلا بعد يمينه، واختلف من أدركت من مشائخنا المقتدى بهم في الفتيا فيمن استحق شيئا من ذلك إلا بعد يمينه، وكان بعضهم يرى أن لا يمين عليه. ونقل عن سحنون إن من استحق شيئا من الربع والعقار فلابد من يمينه أنه ما باع ولا وهب، وهو

قول علي وشريح وأهل العراق، وليس كل القضاة يأخذ بها إذ هو ليس قول مالك". (ابن عبد الرفيع، إ. ج2 – 635ن وينظر ج1 – 179 – 202 – 233 – 241 – 251 – 371 و ج2 – 387 – 400 – 402 – 416 – 445 – 455 – 472).

جـ- ***ابن هشام الأزدي هشام بن عبد الله:*** (ت 606هـ/1210م) في كتابه المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام. (هكذا ورد عند محقق كتاب المنتخب (ينظر ابن أبي زمنين، م. 1998: ها رقم 1- 50 – 51. ولكن عند إطلاعي على المخطوط المصور ورد في مقدمته ما يلي: وسميت هذا الكتاب "المعين للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام". (ابن هشام، أ. الورقة رقم 10). وقد يكون العنوان في المخطوط والمرسوم بـ"معين الحكام" هو خطأ وقع فيه الناسخ، والعنوان المثبت هو "مفيد الحكام" والذي أعتمد عند بعض من تعرض لهذا المؤلف منهم: محقق كتاب المناهج الفائق لمؤلفه الونشريسي، الذي ذكره بهذا العنوان ينظر (الونشريسي، أ.2005:40)، وقد ورد بنفس الاسم عند الغامدي في مقدمة دراسته لكاب المنتخب، وأضاف بأن هذا الكتاب قام بتحقيقه الباحث سليمان بن عبد الله أبا الخيل، ونال به درجة الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض. (ابن أبي زمنين، م.1998: ها رقم 1- 50).

❖ في باب حكم المرأة إذا غاب زوجها وتزوجت في غيبته

وفي منتخب الأحكام لابن أبي زمنين وفي سماع علي ابن زياد في المرأة يغيب زوجها، فتنكح رجلا جاهلا بمغيب زوجها وتزعم له أنها أيم ثم يأتي زوجها ولها من الآخر صداق، وقد غرته ودلست له، فقال أنه ليس من امرأة تصاب بشبهة إلا ولها صداقها، ولو أقرت أنها تزوجت وهي تعلم أن زوجها حي لرجمت ولكن لا تجدها تقر، إلا أنها تقول نعيي في زوجي. (ابن هشام، أ. ج2 – الورقة 46 وينظر ج2 – 56 – ج1 – 42 – 181 - 187).

2 - كتاب المغرب: أو المقرّب

أ - ***ابن فرحون:*** ونجد في كتابه السالف الذكر عدة استشهادات نذكر نموذجا منها:

❖ **في ذكر اليمين وما يتعلق بها من أحكام**

قال ابن أبي زمنين في المقرّب: ومن وجبت له على رجل يمين لبعض ما جرى بينهما من المعاملات في الأخذ والإعطاء، فقال المدعى عليه والمدعي: "أجمع مطالبك إن كنت تزعم أن لك عندي مطلبا غير هذا الذي تريد إحلافي عليه، لا حلف في جميع ذلك يمينا واحدا". فهي من حق المدعى عليه بخلاف من وجبت له يمين على صاحبه بسبب ميراث، فقال المدعى عليه للمدعي: "اجمع مطالبك قبلي في هذا الميراث لا حلف على ذلك كله يمينا واحدا". لم يكن له ذلك لأن الميراث لا يحاط بالحقوق فيه، قال: وعلى هذا جرت الفتيا. (ابن فرحون، م. 2003: ج1 – 164 – وينظر 165 – 209)

ب - ***ابن عبد الرفيع:*** وقد احتوى كتابه السالف الذكر على بعض الاستشهادات في بعض الأقضية نذكر منها.

❖ **في باب نكاح المولى عليه:**

قال ابن زمنين في أقضية المغرب: بهذه المسألة يستدل بأن المولى عليه إذا رشد وحسنت حالته وشهد بذلك (جماعة) بما فعل في هذه الحال من بيع و ابتياع أو غيره، مما ينظر فيه لنفسه، فهو جائز وماض، وإن لم يشهد على إطلاقه من الحجر قاض ولا وصي، وبهذا كان يفتي بعض من أدركته من الشيوخ. (ابن عبد الرفيع، أ. 1989: ج1 – 238 – وينظر ج1 – 352 – 353).

تلك هي بعض النقول التي انتقيتها من هذه المصادر، فلو قمنا بجمعها كاملة لكان لنا في ذلك غنية، وإنما اقتصرت على نماذج منها، وما يمكن ملاحظته من خلال هذه النقول أن ابن أبي زمنين يعتمد في أقواله على بعض العلماء كقوله – شريح وأهل العراق وعندما يريد إثبات قوله يذكر – وهو ليس قول مالك. وفي أحايين أخرى يستند على إجماع الفقهاء كقوله: "وعلى هذا جرت الفتيا" وكذلك قوله: "وهذا ما كان يفتي من أدركته من الشيوخ"، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أمانة فقيهنا هذا العلمية.

الخاتمة:

إن الدارس لشخصية ابن أبي زمنين هذا، توضح بما لا يدعو للشك تعدد مناحيه الثقافية، ولكن بروزه في علوم الشريعة كان نتاجا لنشأته والمتمثلة في أسرته التي تركت بصماتها على إنتاجه الثقافي حتى أصبح من العلماء الأفذاذ، وهذا ما تشهد به مؤلفاته وبخاصة الفقهية.

وبناء على ما تقدم ذكره، فقد توصلت إلى النتائج التالية:

1) إن اتساع أفقه المعرفية قد أكسبت مؤلفاته هذه قيمة علمية، فهو لم يترك أي باب من الأبواب إلا طرقه، وبخاصة في كتابه "منتخب الأحكام" باعتبار من الكتب المنشورة.

2) اعتماده على مصادر متنوعة مما أكد على منزلة هذا الكتاب العلمية، لأن هنالك بعض الأحكام قد يختلف فيها الفقهاء، فهو قام بجمعها، وترجيح بعضها، وتارة أخرى يبدي رأيه فيها.

3) بتأليفه هذه، يكون قد وضع أمام القضاة مادة دسمة في هذا الميدان، مما كفاهم عناء البحث عن حكم من الأحكام في مصادر متنوعة ومختلفة، وهذا يكلفهم الكثير من الوقت.

4) ولقيمة مؤلفاته هذه، فقد أصبحت إحدى المصادر المهمة لمن جاء بعده من العلماء، فطارت بذلك شهرة ما ألفه شرقا وغربا.

5) باعتبار ابن أبي زمنين من المالكيين الذين زخرت بهم ارض الأندلس، فلقد كانت عقيدته، عقيدة أهل السنة والجماعة يعتقد عقيدتهم ويدافع عنها.

6) لقد كان فقه ابن أبي زمنين فقه مسائل، إذ تعرض فيه إلى جمع مسائل القضاء والأحكام وبيانها، والذي تطرق فيها إلى القضاء وبعض المعاملات، وكل ما يتعلق بالدعاوى المقدمة للقاضي والشهادات والأيمان، والوكالة والترشيد، وغيرها من المسائل التي يعتمدها القاضي في أحكامه، إلا أنها جاءت مختصرة.

7) أما من حيث اعتماده على فقد الدلائل، فلم يكن دائما بحاجة إلى سرد الدليل لكل مسألة يتطرق إليها، اللهم إلا إذا وقف على دليلين لمسألة من المسائل من خلال الأسمعة التي اعتمدها، فإنه يكتفي بذكر دليل واحد، ويسقط الثاني.

8) عند وجود خلاف في مسألة من المسائل، فإنه يذكر ما يستحسنه من الأقوال ولا يتعرض لبيان الأدلة المعتمدة في اختياره هذا.

9) كنا اعتماد ابن أبي زمنين في عرضه للأقوال عند الكلام على الحكم في مسألة من المسائل، على ما روى عنى مالك- رضي الله عنه- في المدونة أولا، ولا يتجاوزها، فإن لم يجد فيها ما يريده، أورد ما سمع عن مالك أو إلى قول ابن القاسم، باعتباره الأول عند الأندلسيين.

قائمة المصادر:

القرآن الكريم

1) ابن بشكوال، خلف (دس). كتاب الصلة، ط1 – القاهرة: الدار المصرية للتأليف.

2) البغدادي عبد المؤمن (1992). مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ط1 – بيروت: دار الجيل.

3) ابن حارث، الخشني (1994). قضاة قرطبة وعلماء افريقية، ط2. القاهرة: مكتبة الخانجي.

4) الحازمي، محمد (2002). عجالة المبتدى وفضالة المنتهى في النسب، ط1. القاهرة: دار الآفاق العربية.

5) الحميدي، الأزدي (1997). جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

6) الحميري، محمد (1984). الروض المعطار في خبر الأقطار، ط2. بيروت: مكتبة لبنان.

7) ابن الخطيب، لسان الدين (2003). الاحاطة في أخبار غرناطة، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

– ابن الخطيب، لسان الدين (1956). تاريخ اسبانيا الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، ط2. بيروت: دار المكشوف.

8) ابن خلدون، عبد الرحمن (دت) المقدمة.

9) ابن خير، الاشبيلي (1997). فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، ط3. القاهرة: مكتبة الخانجي.

10) الداودي، محمد (2002). طبقات المفسرين، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

11) ابن رسول، عمر (2001). طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب، القاهرة: دار الآفاق العربية.

12) ابن أبي زمنين، محمد (1998). منتخب الأحكام، ط1. مكة المكرمة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

13) السمعاني، عبد الكريم (1998). الأنساب، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

14) الصفدي، خليل (2005). الوافي بالوفيات، ط1. بيروت: دار الفكر.

15) الضبي، الأزدي (1997). بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

16) ابن عبد البر، النمري (دس). الأنباه على قبائل الرواة، بيروت: دار الكتاب العربي.

17) ابن عبد الرفيع، إبراهيم (1989). معين الحكام على القضايا والأحكام، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

18)عياض، القاضي. (1998). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
19)ابن الفرضي الأزدي. (1997). تاريخ علماء الأندلس، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
20)ابن فرحون، محمد. (1996). الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
– ابن فرحون، محمد. (2003). تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط. الرياض: دار عالم الكتب.
21)مخلوق، محمد. (دس). شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط1، بيروت: دار الفكر.
22)ابن النديم، محمد. (دس). فهرست، سيدنا الحسين: المكتبة التوفيقية.
23)ابن هشام، الأزدي. مخطوط بعنوان: المعين للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام (مصور).
24)الونشريسي، احمد. (2005). المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق، ط1، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

قائمة المراجع:

1) بالثيا، آنجل. (دت). تاريخ الفكر الأندلسي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
2) بويكا، ك. (1999). المصادر التاريخية العربية في الأندلس، ط1. دمشق: دار علاء الدين.
3) خليفة، حاجي. (2007). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنونن بيروت: دار الفكر.
4) الخير آبادي، محمد. (2005). معجم المصطلحات الحديثية، ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.
5) الزركلي، خير الدين. (2007). الأعلام، ط17. بيروت: دار العلم للملايين.
6) سزكين، فؤاد. (1983). تاريخ التراث العربي، ط2. قم – إيران: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة.
7) سعد، قاسم. (2002). جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
8) أبو عبية، طه. (2004). الحضارة الإسلامية، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
9) كحالة، رضا. (1993). معجم المؤلفين، ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.
10)قبول، عبد الكريم. (2006.) الاختصار والمختصرات في المذهب المالكي، الجزائر: دار الفجر للطابعة والنشر والتوزيع.
11)نويهض، عادل. (1983). معجم المفسرين من مصادر الإسلام حتى العصر الحاضر، ط1. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية.

دور السلطة الأموية في ترسيخ المبادئ البيئية الإسلامية في بلاد الأندلس خلال القرنين (3- 4هـ/ 9- 10م)- دراسة نموذجية

تواتية بودالية
قسم العلوم الإنسانية
جامعة معسكر

البيئة هي المحيط الذي يعيش فيه الإنسان ويأوب إليه، ويستمد منه مقومات حياته. أو هي المحيط الحيوي أو المادي الذي تعيش فيه الكائنات حية وغير حية، وتشمل البيئة البيئةَ الجامدة(الطبيعة) التي خلقها الله، والصناعية التي صنعها الإنسان(الريسوني،ق، 2008 :14/ القرضاوي، ي، 2001: 12).

لقد سخر الله هذا الكون وهيأه للبشر حتى يستطيعوا أن يعيشوا فيه، ويستمدوا أقواتهم من هذا المصنع الإلهي ليكونوا قادرين على الانتفاع بخيراته. كما أبدع الإنسان في استغلاله عبر مختلف الحضارات، لكنه في الوقت نفسه كان مسؤولا عن إفساد الوسط الطبيعي، وقد حمل القرآن الكريم المؤسس للفقه البيئي - من مبدأ عقدي- مسؤولية الإنسان في ذلك بقوله تعالى " **ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ** " (الروم: 41)، وازداد حكم الناهي في تنبيه الإنسان للكف عن المفاسد التي تفتك بالبيئة لحفظ الوجود الإنساني ضمن المنهج الإلهي، قائلا:" **وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ**"(الأعراف:56). والإفساد في الأرض، يشمل الإفساد المادي، بتخريب العامرة وإماتة الأحياء، وتلويث الطاهرات وتبديد الطاقات واستنزاف الموارد في غير حاجة ولا مصلحة، وتعطيل المنافع وأدواتها (القرضاوي، ي، 2001: 68). وإن تامين الأسس الطبيعية ضرورة للحياة الإنسانية لضمان مستقبلها عن طريق الإدراك الواعي لقيمة البيئة للحفاظ على هذه السياسة التي بثها الإسلام في التشريع الفقهي بدءا من القرآن والسنة النبوية، وترسيخها.

وفي ظل تنامي قدرات الإنسان على استغلال مختلف عناصر البيئة، فإنّ الدّولة مسؤولة عن رعايتها في ضوء القيم الإسلامية، إذ لابد أن تستفرغ كل الإمكانيات والطاقات المسخرة والوسائل الناجعة في التنمية البيئية من المنظور الإسلامي، حتى تحول الفكرة إلى إنجاز، والقيمة إلى قانون والمثالية الأخلاقية إلى ممارسة حية (الريسوني،ق، 2008 :191). ونتخذ من بلاد الأندلس أنموذجا وذلك من خلال برمجة زمنية تحدد بين القرنين(3- 4هـ/09- 10م)، وفيه اتخذت الثقافة البيئية شكلا أخر اتبعته السّلطة الأمويّة ومؤسسة الحسبة آنذاك. إنّ انتقاء المكان والزمان هو الرّابط الأمثل للبعد البيئيّ لحفظ التّراث الحضاريّ للفرد والمجتمع، وحفظ التنوّع البيئيّ والحيويّ الذي رسمته السّلطة الأمويّة في بلاد الأندلس.

المبادئ البيئية الإسلامية

إنّ الإسلام هو الأسبق إلى التّنبؤات البيئيّة والدّعوة للمحافظة عليها، وقد زوّد الإنسان بالرّؤية الصّحيحة من خلال التّشريع الإسلامي، وذلك بما يحقق خلافة الأرض لقوله تعالى{ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** } (البقرة:30). ولا يتسنىّ له تحقيق هذه الخلافة إلا باحترام القيم السّامية ذات البعد العَقَدِيّ الرّوحي، ويتجاوز ذلك إلى الفعل الايجابي المتمثل في حماية عناصر الطّبيعة من حيث الوجود وصيانة مواردها، وتحقيق كلّ ما ينمّيها. ومن أهم المبادئ البيئية الإسلامية التي من شأنها حماية البيئة والمحافظة على مكوناتها :التّعمير والاستثمار، التّشجير والزّراعة، النّظافة والتّطهير، الحفاظ على الموارد ، والحفاظ على صحة الإنسان.

ويتعذر علينا في هذا المقام إيراد كل دلائل حماية البيئة من القرآن والسّنة لكثرتها ووفرتها. ومن هذا المنطلق نسعى إلى تحديد نماذج من طرق التّفكير والسّلوك البيئي عند الأندلسيين الّذي تجنّبوا المشاكل البيئية وقلّلوا من آثارها قدر الإمكان وساهموا في ترسيخ المبادئ البيئية الإسلاميّة على أرض الواقع، ويقع هذا العمل الوقائيّ بالدرجة الأولى على مسؤولية الدّولة التي تتحمل العبء بالتعاون مع الفقهاء والمحتسبين في إصدار القوانين المتعلّقة بكافة المجالات، وذلك باستغلال الأمثل للمصادر الطبيعيّة ويمكن تحقيق ذلك بتوجيه المجتمع نحو سلوك بيئي .

1 دور السلطة الأموية في ترسيخ المبادئ البيئية الإسلامية في بلاد الأندلس

إنّ اهتمام الإسلام- عقيدة وشريعة- بالفرد مرتبط ارتباطا وثيقا بعلم السلوك في استثمار الموارد والثروات. ولا شك أنّ الجانب الأخلاقي للسلطة الحاكمة دور في إصلاح الإنسان واستحداث النّظم والقوانين التي تنظم علاقاته بالآخرين واستقراره في المحيط، وقد حدد الإسلام القيم السامية التي تؤمن له الاستقرار والمنفعة الدائمة بقوله تعالى: **وَلْتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ**" (آل عمران: 104). إنّ هذه الصفة تهدف إلى خلق معرفة بيئية بغية تحديد توجهات سلوكيّة تكتسب أهدافاً جوهريّةً في إطار المنهج الوقائيّ وحماية البيئة، وإذا كان إنكار المنكر وتدبير الشأن الأخلاقي داخل المجتمع يتطلب القدرة فلا شك أنّ الحاكم أقدر من سائر الرعية، والحاكم هو وحده الواعي بضرورة التكيّف مع البيئة ومعايشتها في أحسن الظروف، لأنّه معاصر لواقع الحياة ومشكلاتها، وقادر على تفعيل السّياسة البيئية من خلال التوجيه والإرشاد مع تطبيق كلّ الطرق والوسائل التي تؤدي إلى ذلك. وبموجب هذه المسؤولية سوف نذكر نماذج من جهود السلطة الأموية في بلاد الأندلس خلال القرنين (3- 4هـ/10- 11م) والتّدابير العملية اللاّزمة في تأصيل المبادئ البيئية الإسلامية على أرض الواقع من التّعمير والاستثمار، التّشجير والزّراعة، النّظافة

والتّطهير، والحفاظ على الموارد، والحفاظ على صحة الإنسان. وكلّ ذلك لحماية البيئة والحفاظ على مواردها وتنميتها للمصلحة العامة.

أ- **التعمير**

بدأ التّبدّل الاجتماعيّ والسّياسيّ في بلاد الأندلس منذ الفتح الإسلاميّ يسير نحو طريق اكتساب الحضارة الجديدة بيد السّلطة الأمويّة التي حفظت الأمن والاستقرار في الدّولة، وأخذت الموجة الحضاريّة تمتد إلى نواحي الأندلس، واتّسعت حركة الإنشاء والتعمير بخلق فضاءات معماريّة ملائمة للعيش تراعى فيها الرّاحة الجسميّة والنّفسيّة والبيئيّة بالدرجة الأولى. وأشهر المدن الأندلسية التي حظيت باهتمام السّلطة الأموية قرطبة، والزّهراء والزّاهرة.

تتألف المدن الإسلامية في بلاد الأندلس عادة من بؤرتين رئيستين الأولى البؤرة المركزية وتعرف بالمدينة، وفيها يقوم المسجد الجامع وقصر الإمارة أو الخلافة كما تتركّز فيها الأسواق والقيساريات والفنادق والخانات والحمامات ومختلف أنواع المنشآت المدنّية، ويحيط بها سور حصين مزوّد بالأبراج وتتفتح فيه أبواب، والثّانية الأرباض أو الضّواحي وهي مراكز عمرانيّة تنشأ خارج الأسوار وتضمّ المراكز العمرانيّة المحدثة خارج نطاق المدينة بأسواقها ومساجدها وحماماتها ومرافقها الخاصّة(كمال السيد، أ:95).

إنّ مجتمع الدّراسة عنصر فعال في المشروعات المدرجة في الخطط البيئية وإشراكهم في تنفيذها. فقد كان المسجد الجامع بقرطبة أساس العمران في المدن الأندلسية وانتهت مساجد قرطبة أيام عبد الرحمن الداخل إلى أربعمائة وتسعين مسجدا ثم زادت بعد ذلك كثيرا، وبلغت في عهد المنصور بن أبي عامر ألف وستمائة مسجد(المقري، أ، ج2، 1988 :540).

وأشهر القصور الأموية قصر الرصافة، والقصر الخلافي وقصر الزهراء وقصر المؤنس. ومن الشّواهد العمرانية الأخرى، يمكن أن نشير إلى شغف الأمير عبد الرحمن بن الحكم بالبنيان " الذي اخترع بداخل القصر مباني جليلة ومصانع عجيبة إليه منسوبة" (ابن حيان، ت.محمود علي مكي، 1973: 281). وأعاد الخليفة نفسه بناء طليطلة " فجمع الأقوات إليها وإقامة الأسواق بها، وجمع الماهنين، والفعلة والصناع والمعالجين إليها وشحنها بالأقوات والعدد"(ابن حيان، ت.بيدرو شالميتا، د/ت: 244). وقد اختط مدينة الزهراء واتخذها منزلا وكرسيا لملكه، فأنشأ فيها من المباني والقصور والبساتين وجلب لها المياه، واتخذ فيها دارا لصناعة آلات السلاح للحرب والحلي وغير ذلك من المهن(ابن خلدون، ع، ج4، د/ت:144).

لقد ساهمت حركة الازدهار والانتعاش المدني والاقتصادي، واهتمام الحكام بالإنشاء والتّعمير، بظهور تجمعات سكانيّة خاصة في مدينة قرطبة عاصمة الخلافة التي احتضنت أكبر تجمع للسّكان؛ إذ أحصيت قراها التي بأرباضها في

أيام الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر(371- 392هـ/981- 1002م) حسب الرواية " كانت مائتي ألف دار ، وثلاثة عشر ألف دار وسبعة وسبعين دارا ، هذه في دور الرعية، وأما دور الأكابر والوزراء والرؤساء والقواد والكتاب والأجناد وخاصة الملك فستين ألف دار وثلاثمائة دار سوى مصاري الكراء "(مجهول، ت.بوباية عبد القادر، 2007 :77).

لقد كانت الحاجة الدّائمة لمرافق تخصّ الحياة الإسلامية مثل الحمامات لأهمية الوظيفة الصّحية لها والعباديّة؛ فالاستحمام عادة متأصلة في نفوس الأندلسيين. والمسلمين الذين يمارسون فرائضهم الدّينيّة. وغالبا ما كانت تقع بالقرب من المساجد ليتيسر التّطهر قبل دخولها لأداء فريضة الصلاة. وعرفت بذلك المدن الأندلسية عددا كبيرا من الحمامات، وانتشرت في الأحياء والمنازل والقصور. ويذكر أن بقرطبة حوالي ثلاثمائة حمام، وستمائة في عهد المنصور (بلباس،ت، 1953: 109).

وعرف الأندلسيون نظام الإنارة في شوارعهم ومساجدهم وأبنيتهم، ويحكى أن العمارة في مباني قرطبة والزّهراء والزّاهرة اتّصلت إلى أن كان يمشي فيها بضوء السّراج عشرة أميال(المقري،أ، ج3، 1988: 203). ولإنارة المساجد فقد خصّصت في المساجد كميات كبيرة من الزيت للوقيد، فكان في مسجد قرطبة خمس ثريات في الصومعة وأربع في بلاط القبلة، وهي أعظمها، تحمل كل ثرية منها سبعة أرباع من الزيت تحترق فيها كل ليلة واحدة، ومنها في المقصورة ثلاث ثريات من فضة مخلصة تحمل كل ثرية منها ثمانية عشر رطلا من الزيت(مجهول، وصف جديد لقرطبة، (1965- 1966م): 176).

ب- الأسواق والطرقات

لا ضرر ولا ضرار، تظهر أهمية هذه القاعدة في إرساء المفاهيم البيئية على ضوء الشّريعة الإسلاميّة، فقد حدد الفقهاء والمحتسبون الضّرر داخل المدينة فاعتبروا الدّخان الضّار والرّائحة الكريهة والصوت المزعج ثلاثة مظاهر تسبب الضّرر للآخرين. وتطبيقا للنّظام البيئي في معالجة الأضرار وجب إبعاد بعض الحرف والصّناعات عن الوحدات السّكنية والحرص على جمع الحرف المتشابهة في موضع معين (ابن عبدون، م، 1995: 43). وتحوّلت الأسواق إلى أكبر فضاء للاستثمار والإنتاج وتعرضت إلى هيكلة تنظيميّة على مستوى الأمكنة وتهيئة أرضيّة وجغرافيّة بحكم موقعها من المؤسسات السياسية(القصر)، والدينية (المسجد). وتمّ تصنيفها وفق معايير تعتمد في الأساس على نوعية السّلع المعروضة للبيع أو الحرف، فقد كانت كلّ سوق من الأسواق تضمّ عدة متاجر في سلعة واحدة، ومن جملة الحوانيت حوانيت الريحاني، الحرازين، الجيارين، الصوافين، السراجين (ابن حيان، ت.عبد الرحمن علي حجي، د/ت: 207/ ابن بشكوال،خ، 2003

:336)، ولحوانيت المدن الأندلسية مظلة مائلة من الخشب أو الحصير تقي البائع وعملائه من حرارة الشمس والمطر(عبد الله الحساني،ف، 2008 :142)
ومن جهة أخرى، يحتل كلّ نوع من أنواع الحرف والصّناعات سوقا باسمه، كسوق العطارين والوراقين والحدادين (ابن حيان، ت.بيدرو شالميتا، د/ت: 383- 444)، وسوق الزجاجين (الطاهري،أ، 1989: 117)، إضافة إلى سوق الحصارين والجيارين (السيد عبد العزيز، س،ج1، د/ت:181)، وسوق النحاسين والخشابين والفخارين(ابن عذاري،م،ج2،د/ت:131- ج3 :57). وتحدث غيرهم عن ربض الريحاني والرقاقين بقرطبة، ومن الحومات حومة الرقاقين قرب باب إشبيلية، وحومة النجارين(السيد عبد العزيز، س، 1997:289). ويبدو أنّ السّلطة تكفلت بتحقيق هذا التّنظيم، فمن واجبات المحتسب" أن يرتب الصناع ويجعل كل شكل مع شاكله في مواضيع معلومة فهو أجل وأتقن"(ابن عبدون، م، 1995 :43).

لقد حظيت السّوق في قرطبة بأهمية إستراتيجيّة واقتصاديّة، ظهرت بها المشروعات التي لا تتّفق مع اتّساعها ولم تتمكّن من استيعابها، فتدخّلت الدولة أكثر من مرّة لتوسيع السّوق والطّرق المفضيّة إليها. ممّا دفع الخليفة الحكم المستنصر(350- 366هـ/961- 976م) إلى استئصال بعض العيوب التي لا تستوفي المقاصد البيئية وذلك بإصلاح الأسواق داخل مدينة قرطبة حفاظا على أمنها ونظافتها، ونذكر في هذا الصدد أنه "أمر صاحب السوق بإخلاء دار البرد، وتوسيعها ونقل البزازين إليها لينفسح بهم سوقهم وتستوسع صناعتهم إذ شكوا بضيقها". كما أمر الخليفة نفسه "بتوسيع سوق قرطبة لضيقها عن مخترق الناس وازدحامهم فيها، كي ينفسح الطريق ولا يضيق بالواردين والصادرين". وعندما اجتاز بموكبه الربض الشرقي وجد أنه لا يؤمن للازدحام "فعهد ساعة نزوله بابتياع الحوانيت من أربابها بما يوافقهم من أثمانها وهدمها لتتسع للناس وتؤمن مضرتها"(ابن حيان، ت.عبد الرحمن علي حجي، د/ت: 66- 67- 70- 71). كما تنبه المحتسبون إلى نظافة الطّرق وأمروا أهل الأرباض بحمايتها عن طريق منع طرح الزّبول و الأقذار، وإصلاح المواضع المتطامنة التي تمسك الماء والطين، ويصلح كلّ أحد فناء داره ويحميه، فان كان موضع كثير القنوات يجبر ويتم إصلاحه حتى يقطع الضرر حيث كان(ابن عبدون، م، 1995: 37).
وممّا لا شكّ فيه فإنّ السّلطة الأموية تشدّدت في مراقبة الأسواق للحيلولة من تشويه الفضاء الطّبيعيّ للمدينة وهو ما تعكسه ظاهرة التّنظيم البيئي للمحافظة على البيئة الحضريّة التي رسمتها السّلطة الأموية من خلال مشاريعها العمرانّية والتّنمويّة. ومن هنا كان للجانب العمرانيّ دور في التّأهيل البيئي، فالحاكم له قدرة في تحقيق التّوازن البيئي على الواقع مراع في ذلك المكان والاجتهاد في تطبيق مخطط جغرافي لتهيئة الإقليم الأندلسي من أجل إحداث نوع من التكيف مع

الوسط. ولهذا التّصنيف الذي أحدثته السّلطة الأموية أهمية اقتصادية من حيث التّوزيع الحضريّ في تحديد المناطق الاستثماريّة من خلال تخصيص مواقع مناسبة وثابتة لكل نشاط حرفيّ أو تجاريّ، وقد اتّضح هذا الوعي النّاضج كي يستطيع كلّ فرد أن يؤدي دوره بشكل فعّال بين البائع والمشتري والوقوف في وجه الصّناعات الملوثة للمحيط. بالإضافة إلى تأمين نقل البضائع واتّخاذ التّدابير اللاّزمة لها بتنظيم حركة المرور، وهذا الأسلوب مهد لنشوء وعي وثقافة بيئية مرتبطة بالنّظام الاقتصاديّ.

ج- حماية الموارد

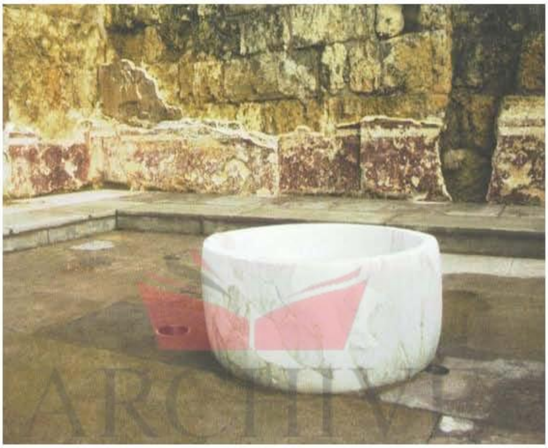
إنّ العنصر الفعّال في التّخطيط البيئي يكمن في حماية المواد الأوليّة المقرّرة في المشاريع العمرانيّة والعسكريّة، واستغلال المعادن في موضعها. ممّا ساعد على توسيع شبكة القنوات المائيّة بالمدن الأندلسية، والانصراف إلى ضرورة العناية بالثّروة المائيّة أساس الإنماء الاقتصاديّ، وهذه المصداقية ازدادت وضوحا في القرآن الكريم لقوله تعالى: **{ أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ}** (الحج:63) وفي آية أخرى يستقر الإدراك العقلي بضرورة حماية وظيفة الماء الإحيائية بقوله تعالى: **{ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ}** (النحل:65). ولمّا كان الماء نعمة وعنصرا هامًّا في البيئة الحضريّة للمدن الأندلسية اهتمّت السّلطة الأموية لمواجهة أزمة النّظام العمرانيّ تسهيل نقل الماء إلى السّكان من دون عناء وتغطية احتياجاته من الماء الشّروب خاصة.

إنّ قضية جلب المياه إلى المدينة دفعت بالسّلطة الأموية إلى استنباط تقنيات جديدة في استغلال المعادن في صناعة الأنابيب المعدنيّة عن طريق شبكة من القنوات أو المجاري الظّاهرة فوق الأرض أو الجوفيّة. وكان يشرف على سلامتها وتوزيعها حفظة قوامون. وكانت القنوات من حجر في جوفها أنابيب الرّصاص لتحفظه من الدّنس. ومن عناية الأمراء والخلفاء بماء الشّرب وتوفيره لأهل المدن، ذكر المقري أن خلفاء بني أمية أجروا إلى قصر قرطبة المياه في قنوات الرصاص بقوله: " ثم ابتدع الخلفاء من بني مروان في قصرها البدائع الحسان، وأثروا فيه الآثار العجيبة، والرياض المونقة، وأجروا فيه المياه العذبة المجلوبة من جبال قرطبة المكرّم، وأجروا في كل ساحة من ساحاته وناحية من نواحيه في قنوات الرّصاص تؤديها منها إلى المصانع صور مختلفة الأشكال من الذهب الإبريز والفضّة الخالصة والنحاس المموّه إلى البحيرات الهائلة والبرك البديعة والصهاريج الغريبة في أحواض الرخام الرومية المنقوشة العجيبة"(المقري، أ، ج1، 2004: 464).

ولقد كانت مدينة مجريط التي بناها الأمير محمد بن عبد الرحمن (238-273هـ/852- 886م) فوق مستودعات من المياه الجوفيّة، متقنة البناء ومحكمة الهندسة. وبالمثل، عرفت مدينة الزّهراء امتداد أنابيب المياه إلى قرطبة بطول ثمانين

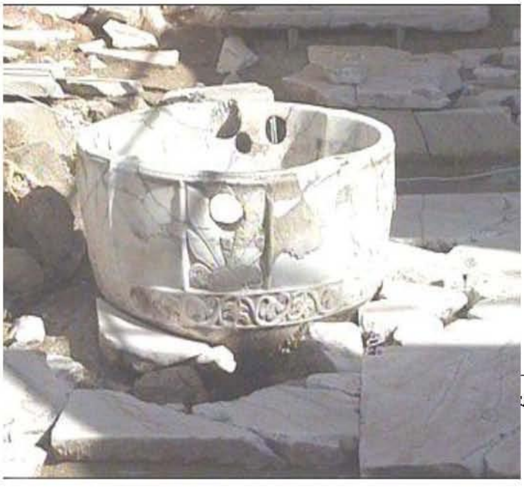
كيلومتر سنة (329هـ/941م)(جودة ،هـ، 1987: 56)، وكانت ترد من الجبل عن طريق قناة تظهر مرة وتختفي تحت الأرض حينا أخر(مانويل جوميث، م، 1977: 85). ومن جانب طهارة الماء وصيانة الطّاقة المائيّة استخدم الرّخام في صنع الأحواض لحفظ مياه الشرب في القصور والمساجد ولتزيين ساحات القصر(مرزوق عبد العزيز، م، د/ت: 143)، وقد كشفت الحفريّات الأثريّة عن قطع لأجزاء كثيرة ننتقي منها هذه النماذج الموضحة في الصور التالية:

حوض ذو لون احمر أصلي في شمال غرب صالون الخليفة



حوض

خزان الماء شمال الزهراء في سفح الجبل فيه تتجمع





موقع متحف الزهراء www.rawicordoba.com/azahara2

إنّ القاعدة العامة في حديثنا عن هذه المدن الأندلسية هي الكميات الكبيرة من المياه المستخدمة في أغراض متنوّعة تبعا للتّطور الحضاري فقد كانت تستخدم من اجل الشّرب والاستخدامات المنزليّة والرّي والصّرف والصّناعة والمساجد والحمامات ومن اجل الأعمال الجماليّة في البساتين والحدائق والنّوافير. ومن أفضل الأمثلة على ذلك كما ذكرنا أنفا القصور والدّور في كلّ من قرطبة والزّهراء. والأهمّ من ذلك يمكن اعتبار تزويد المياه للحاجة الدّينيّة وهي من مزايا الإسلام المفروضة على كلّ مسلم من الوضوء والاغتسال الذي يعتبر مظهرا من مظاهر الصّحة الفرديّة.

إنّ للحماية المستديمة في تطوير النّظام المائي مساهمة فعّالة في استقرار المنظر الطّبيعي للمدينة، وحفظ وحماية صحة الإنسان الأندلسي وتحقيق البيئة الحضريّة المتمثّلة بوضوح في تنظيم الرّي والصّرف، وبناء النافورات، وغرس الحدائق، وتربية الحيوانات. والتّأهيل الطّبيعي في حدّ ذاته نشاط بشريّ بيئيّ يؤثر في الفضاء الجغرافيّ وفي تلطيف الجوّ كمحميات طبيعيّة تمثّل صورا من المملكة النّباتيّة ذات الصّبغة التّعميريّة والانتفاع الجمالي، وذلك بالتّنظيم البيئي بتخصيص الأراضي المناسبة لكلّ نشاط زراعي مراعين في ذلك المصلحة العامّة والمرافق الحيويّة، ولا تخترق هذه المحميات مشاريع تنمويّة قد تؤثّر على جماليّة الوسط الطّبيعيّ.

د- حماية البيئة الحيوية

اهتم الأندلسيون بالبيئة الحيويّة " النّباتات والحيوانات " اهتماماً كبيراً لما لها من أهمية كبيرة لخدمة الإنسان وتوفير الكثير من متطلبات حياته. كما عرفوا أهمية النّباتات وخواصّها مستعينين في ذلك بما ألف من الكتب في فن فلاحة الأرض، وما هو معلوم ومتداول من هذه المصنّفات على الزراعة كتاب **المقنع في**

الفلاحة لابن حجاج الاشبيلي، و**زهرة البستان ونزهة الأذهان** لمحمد بن مالك الطغنري الغرناطي، و**الفلاحة الأندلسية** لابن العوام الاشبيلي، ويعود تاريخ هذه المصنّفات القرن (5هـ/11م). وعلى الرّغم من الفارق الزّمني بين مرحلة هذه الدّراسة والمرحلة التي كتبت فيها، غير أن الظّواهر الاقتصادية لا تنشأ ولا تتغيّر بفترة زمنيّة قصيرة وإنّما هي مستمرة وتغيرها بطيء جدّا. كما تتميّز هذه المؤلّفات المتأخّرة بالنّقول عمّا سبقها من أثار المؤلّفين المتقدمين. وقد أشارت الكتب الجغرافيّة والأدبيّة إلى كثرة المزارع وتنوّع المحاصيل الزّراعيّة في مناطق مختلفة لتأخذ الأرض زينتها من الأشجار المثمرة الّتي دخلت بلاد الأندلس كالنّخيل وأشجار الفاكهة مثل التّين والرّمان السّفري(المقري،أ، ج2، 2004: 15).

لقد اشتهرت الأندلس برياحينها وبساتينها وجنّاتها تحقيقا للبيئة الحضريّة، وكانت الرّصافة الّتي بناها الأمير عبد الرحمن بن معاوية(138- 172هـ/756-788م) على سفح قرطبة كلّها حدائق وأشجارا نادرة من كلّ المناطق. ومن منتزهات قرطبة المشهورة فحص السّرادق، والسدُّ والمنبر(المقري،أ، ج3، 1985 :475). وتخلّلت منية الزّهراء والزّاهرة البساتين والرّوضات، وقد اشتهرت قبرة بجبل ينبت فيه ضروب النّواوير وأصناف الأزاهير(الحميري، م، 1937: 149) مثل الورد والبنفسج والخيري والسّوسن والنّرجس والياسمين والرّيحان والحبق والقرنفليّ والآس، وكلّها نباتات تدخل في صناعة العطور والعقاقير وبغرناطة " العقار والأدوية النباتية ما لا يحتمل ذكرها"(ابن الخطيب،ل، م2 :105).

لقد أغرم شعراء الأندلس بوصف الورد أكثر من غرامهم ببقية الأزاهير، ومن ذلك قول الرّمادي(إحسان، ع،1969: 109):

لِلآسِ والسَّوْسَانِ والياسَمين الغضّ والخيريِّ فَضْلٌ شَديدْ
سَادَتْ بهِ الأرْض ومنْ بينهَا وبينَ الوَرْدِ فَضلُ بونٍ بَعيدْ
هَلْ لَكَ في الآسِ سوَى شَمَةٍ تَطرحُهُ منْ بَعدِهَا في الوَقودْ

بالإضافة إلى عناية الحكام بالبستنة نضيف من باب الإدراك بالوعي البيئي علاقة الأندلسيين ببقية المخلوقات ولا سيما الحيوان؛ حيث شهدت المناطق الزّراعيّة نشاطا رعويًّا، وكانت المرتفعات الجبلية مراعيَ مكثّفة لإنتاج الثروة الحيوانيّة، وقد بالغ الجغرافي الرّازي في وصفها بقوله: "إنّ الأندلس كانت مغطاة بالماشية" (Razi ,A,1953.P62). كما أكدّ ابن عذاري هذه الوفرة وعجز عن إحصائها في قوله: "ومن البقر والغنم أن عجزوا عن ضبطه"(ابن عذاري،م،ج3 :106) واشتهر سكان عدّة مناطق بتربية الأغنام والبقر وذلك في كلّ من طليطلة، وقلمرية، وشذونة وجزيرة قادس التي كان أكثر مواشيها المعز(الحميري، م، 1937: 133- 145/ ابن سعيد، ع، ج1، 1997: 222/ الإدريسي، م، 2002، م2: 552). والملاحظ، أنّ الثّروة الحيوانيّة كانت قليلة الأهمية في المناطق الزّراعية، ذلك لأنّه من الصّعب في هذه المناطق المزدحمة بالسّكان تخصيص مساحات كبيرة من

الأرض لزراعتها علفا للحيوانات، على أنّ معظم الثّروة الحيوانية ارتكزت في المناطق الدّاخليّة الجافّة خاصّة الغنم والماعز. كما خصصت المزروعات وتربية الماشية بصورة منفصلة عن بعضها البعض؛ إذ غدت طليطلة مثلا موضع تصدير البقر والغنم إلى مناطق أخرى (الحميري،م، 1937 : 133).

ومن وسائل السّلطة الأموية تقدير مقاصد الإسلام وتطبيقها عمليًّا في مجال التّنمية البيئيّة، فقد اهتمّ الإسلام بحفظ النّوع والسّلالة في الأشجار والحيوانات وجميع المخلوقات الحية، وذلك أنّ كلّ هذه المخلوقات تؤثّر في التّوازن البيئيّ، وإبقاء الأنواع والسّلالات فيه ضمان لاستمرار هذا التّوازن(شحاتة،ع،2001م: 50). وظهرت هذه الرّعاية عند أمراء بني أمية فيما أورده ابن حيان عن مدى اهتمامهم بتنمية الثّروة الحيوانيّة والحرص على استجلاب مختلف السّلالات بأنواعها وألوانها؛ إذ روى أنّه في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن دخل الأندلس من المتاع الفاخر والرّياش النّادر والحيوان المستغرب والمستظرف ما لم يدخله الخلفاء من قبله، وكان من أغارب ما دخلها من ذلك كلّه الزّرافة. وقد كان الأمير نفسه معجبا بالجواميس من دوابّ أهل المشرق مستدعيا لها من التجار مستكثرا منها (ابن حيان، ت.محمود علي مكي، 1973: 176). نسترشد من خلال هذا النص إلى الدور الوظيفي لهذه المخلوقات من النّاحية الجماليّة والتّزيينيّة التي تثير البهجة والسّرور، والرّاحة النفسيّة، وهذا مطلب شرعيّ لقوله تعالى:{**أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ**} {**وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**}(فاطر:27- 28) .والآية نصّ صريح في أهمية تنوّع الكائنات الحية، وفي نفس الوقت لتؤديَ وظيفتها في الحياة فبقائها واستمرارها أمر ضروريّ.

وإلى جانب ذلك، جرت العناية بتربية النّحل؛ فقد تكلم القرآن عن النحل وأثره في شفاء الإنسان لقوله تعالى:{**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**}{ **ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**}(النحل:68- 69). فإنّ المراد بالوحي هنا الإلهام وإرشاد النّحل إلى السّلوك والمهام لصنع العسل مابين أصفر وأحمر وأبيض وغير ذلك من الألوان الحسنة على اختلاف مراعيها ومأكلها منها(ابن كثير،ع،ج2: 489). لقد انتشرت المناحل في بلاد الأندلس الّتي يجمع منها العسل بكميات وفيرة، لأنه نافع لكثير من الأمراض ويدخل في صناعة العقاقير والأدوية. وقد مهر أهل منطقة أشبونة في تصنيع العسل ووضعه في أكياس من الكتان فلا يكون له رطوبة كأنه سكر(ابن سعيد،ع،ج1، 1997: 226- 334).

لقد تبّين أنّ استخدام التّخطيط البيئي في بلاد الأندلس قد مكّن من تحقيق بيئة اقتصاديّة بالدّرجة الأولى وعادت بالفائدة على التّنمية من جراء السلوكيات البيئيّة الإيجابيّة نحو التّخضير. ولما كان الحيوان ثروة مسخرة للانتفاع بها في الغذاء والملبس والنقل وإدارة الطّواحين ومقاصد التعمير لقوله تعالى **{و اللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ}** (النحل:80)، وجب الحفاظ على أسباب بقائها من خلال قمع السّلطة الأموية لمختلف التّمردّات والثّورات الّتي عرفتها بلاد الأندلس من حين لآخر خلال القرنين(3- 4هـ/09-10م)، والقضاء على القوى العابثة في الأرض فسادا والتي أهلكت الحرث والنّسل. ومن أهمّ أحداثها ثورة عمر بن حفصون الّذي أعلن الثّورة على الحكم الأموي" فأفسد الزّروع وقطع الأشجار ودمّر العمارة وخرّب الدّيار، فقتل من البشر الكثير" (ابن حيان، ت.محمود علي مكي، 1973 : 109). وهذه الخصوصيّة الّتي تسعى الدّولة تطبيقها في محاربة الفساد البشري ومحو آثاره خلقت حالة من الانسجام بين عناصر الطبيعة والتي اشتملت على الموارد المائيّة والنّباتيّة والحيوانيّة أسس الحياة البشريّة.

و- عناية السلطة الأموية بالطب

من أعظم نعم اللّه الصّحة لقوله تعالى **{ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ}** (التكاثر:8) والنّعيم الصّحة(ابن كثير، ع، ج4 : 477) أثمن ثروات الإنسان. فمن الضّروري حفظ الثّروة البشريّة قبل حفظ الموارد البيئيّة من نباتيّة وحيوانيّة، ونصوص القرآن والسّنة عطاء للسّلامة من الأدواء والعلل. ولا يّتسع لنا المجال في هذا البحث التّفصيل في ابتكارات الأطباء والصّيادلة في الأندلس وعليه سنقتصر على دور السّلطة في المجال الصّحّي. أما دور الحسبة في حفظ الصّحّة والطّهارة سنذكره في موضعه.

تعتبر صحة الإنسان عند السّلطة الأموية من المبادئ الخالدة " فقد أزهر علم الطّب إزهارا بين مسلمي الأندلس"(بالنثيا، أ، (د.ت):461)، وفيها ظهر العظماء من الأطباء والصّيادلة، وبداية الطّب عندهم في عهد الأمير عبد الرحمن الداخل مقصورة على كتاب يقال له الابريشم ومعناه الكتاب المجموع والجامع، وتقدّمت حركة الطّب في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر" فتتابعت الخيرات في أيامه، ودخلت الكتب الطّبيّة من المشرق وجميع العلوم، وقامت الهمم، وظهر النّاس ممن كان في صدر دولته من الأطباء المشهورين"(ابن جلجل، س، 1985 :98). ومن جملة المؤلفات القديمة في علم العقاقير الّتي ترجموها واستفادوا منها في مجال تحضير الأدويّة كتاب الحشائش لديسقوريدس الّذي أهداه إمبراطور بيزنطة قسطنطين السّابع إلى الخليفة عبد الرحمن الناصر. وبفضله عرف الأندلسيون أهمية النّباتات وخواصّها.

وفي عهد الخليفة الحكم المستنصر تمّ إنشاء ديوان الأطباء، وأمر بإقامة خزانة بالقصر للطّب، فرتب لها اثني عشر صبيا من الصّقالبة لتجهيز الأدوية المركبّة(ابن جلجل،س،1985 :113). ومن أعظم الأطباء بين الشرق والغرب أبو القاسم خلف بن عبّاس الزّهراوي، طبيب عالم في الجراحة اتّخذه الحكم بن هشام طبيبا خاصّا به، وكان خبيرا بالأدوية المفردة والمركّبة وله تصانيف في صناعة الطّب أفضلها كتابه المعروف بالزّهراوي، وله كتاب" التّصريف لمن عجز عن التّصريف"، توفي (403هـ/1012م) (ابن جلجل،س، 1985 :52).

ي- دور مؤسّسة الحسبة في رعاية البيئة

خضعت ولاية السّوق في الأندلس لتنظيم محكم مبنيّ على أسس وقواعد الخطاب الشّرعي وأحكام الفقه الّتي تكون من اختصاص الولاّة أو القضاة في البحث عن الحلّ الشّرعيّ المتعلق بأحكام السّوق، وقد وصف المقري هذه الخطّة بقوله:" وأما خطة الاحتساب فإنها عندهم موضوعة في أهل العلم والفطن، وكأن صاحبها قاض، والعادة فيه أن يمشي بنفسه راكبا على الأسواق، وأعوانه معه، وميزانه الذي يزن به الخبز في يد أحد الأعوان"، وفي موضع أخر أضاف:" ولهم في أوضاع الاحتساب قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تتدارس أحكام الفقه"(المقري،أ، ج1، 2004: 219). فالاحتساب إذن هو ممارسة الرّقابة الإداريّة بتكليف من الدّولة.

وكان صاحب السّوق بالأندلس يستعمل - تطبيقا لهذه المبادئ - مختلف الوسائل لضبط مخالفات الصّنّاع ومحاربة الغشّ بالتّصدي لهم، وفرض العقوبات كما حدّدها الفقهاء والمحتسبون حرصا منهم على السّير الحسن للمعاملات التّجاريّة، وحركية النّشاط في الأسواق وتفادي الأضرار بالدّرجة الأولى، ونثمّن ذلك بقول للسّقطي:" ينبغي للمحتسب أن يتفقد أمورهم وصنائعهم ويمنعهم من مطال النّاس في حوائجهم لما في ذلك من تعطيلهم للنّاس عن أشغالهم وإضرارهم بهم"(As-Sakati,m ,1930 :62).

كان لنظام الحسبة دور مهم في الحفاظ على سلامة البيئة ونظافتها وتحديد ضروريّات الرّعية حتّى يتسنى للحرفييّن والتّجار الممارسة الدّائمة تحت حمايتها، وكان من واجباتها أيضا توسيع الفضاء الصّناعي الّذي نتجت عنه ظاهرة التّخصّص الحرفي، وذلك بفضل الرّقابة الّتي كان يتولاها المحتسب في المدينة. وقد تضمنّت كتب الحسبة الأحكام الشّرعيّة لتنظيم فضاء المدينة بهدف الحرص على النّظام العامّ، وشدّد الفقهاء في مراقبة وتعقّب العمل المتداول في المدن الأندلسية، كما حدّد المحتسبون شروط كلّ صناعة ومهنة، وواجبات القائمين بها والتزامهم جودة الصّناعة وإتقانها.

أ- نماذج من عناية المحتسبين بسلامة البيئة ونظافتها

لقد تناولت كتب الحسبة الأندلسية أنواع الغشّ التي كان يلجأ إليها الخبّازين، فحذّروا من خلط الدقيق الطيب بالرّديّ، والمحجر بغيره ممّا لا حجر فيه (ابن عبد

الرؤوف،أ، 2005: 88). وأشار السّقطي كذلك إلى أسلوب الاحتيال الّذي كان يستعمل عند طحن القمح فيما روي : "وبأرحىّ مالقة عجب يجب التحدث به وذلك غار فيه تراب أبيض يحتفر ويخلط في الدقيق" (As-Sakati,m ,1930 :22).

انتشرت الأفران بانتشار الأرحاء بالأندلس، وفي كلّ حي من أحيائها نتيجة لحاجة النّاس المستمرة إلى الخبز لأنّه الغذاء الأساسيّ. وكان لأصحاب هذه الحرفة مكان خاصّ بهم، إذ تفطن رجال الحسبة بضرورة وجود الأفران بعيدا عن أهل الحرف القذرة وذلك لمنع الضّرر، كبياع السردين وسائر أصناف الحوت والبياطرة والحجامين وما أشبه ذلك. وأمروا بتنظيف ساحاتها، ومنعوا الفرانين عن حرق ما يحتطب من الأزقة والمواضع القذرة الّتي لا تؤمن من نجاستها وإضرارها بالمطبوخ. وأمروا بتنظيف الأفران من الرّماد والتّراب(ابن عبد الرؤوف،أ، 2005: 90- 91)، وكانت غاية هؤلاء المحتسبين هو الحفاظ على جمالية الفضاء الصّناعيّ والبيئيّ وحماية المنتجات الصّناعيّة.

وللحفاظ على نظافة المدينة منع حول الجامع من وجود بائع زيت والحجل والطّير المذبوح"(ابن عبدون، م، 1995: 44- 47). وللقضاء على الرّائحة الكريهة تم إبعاد بائعي الحوت إلى مكان سوقهم بمعزل عن الطّريق لما تعوده من رائحة. ومنع الخبّازون من مجاورة أهل الحرف القذرة كباعة السردين وأصناف الحوت والبياطرة والحجامين. ومن أجل تنظيم حركة المرور في شوارع المدينة والأسواق منع تجاور السّلع المتضادة تفاديًا لفساد السّلعة وتسبّب الأذى للمارّة. وفي هذا الصّدد منع الصّبّاغون من نشر الثّياب المصبوغة في الطّريق لما فيه من تلوّث للمارّين. كما نهي عن اتّخاذ أفران عليها لحماية المارة من الدّخان، وطلب من الفخّارين إزالة حوائجهم عنها ومنع الخضّارون والحصّارون من طرح أزبالهم بها، لأنّها تعطّل حركة السّير في شوارع المدينة والأسواق (ابن عبد الرؤوف،أ، 2005: 57- 85- 106- 107).

أما في مجال المراقبة الصّحيّة للثّروة الحيوانيّة يكفي أن نشير إلى التّشريعات الّتي تتفاعل مع معطيات الطّبيعة وتعيد للفقه البيئي دوره في خدمة الفرد والنهي عن الضّرر بالحيوان، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر بعض الأحكام الصّادرة الّتي تجعل من اللّحوم ذات قيمة غذائية يجب متابعتها والكشف عن مخالفات الجزّارين؛ إذ يؤمرون" أن يفرّقوا بين لحم الضّأن والمعز، وبين لحم البّطون والرّؤوس ولحم البدن وغيره، وبتنظيف الرّحاب، وكثرة الذّباب، والبعد عن الأقدار، ويمنع من كان مجذوما أو مبروصا وسائر المرضى المستقذرين من بيع جميع الأطعمة واللّحوم"(ابن عبد الرؤوف،أ، 2005: 79- 80).

ومن مميّزات الشّريعة الإسلاميّة أنّ للحيوان حقوقا شرعية تراعى في أنظمة الحسبة، فكان من الواجب الأمر بالإحسان والرّفق بالحيوان فيما ذكره ابن عبد الرؤوف عندما تحدّث عن الرّأفة بالحيوان والرّفق به عند الذّبح؛ إذ يؤمر الجزارون"

... حد الشفرة ويتوارى عنها إذا قدمها للذبح، ويرفق بها عند ضجعها، ولا يعنف عليها، ولا يقرع قوائمها بالسّكّين قبل الموت" وفي نفس السياق يذكر" أن لا يذبحوا شاة أخرى تنظر إليها "(ابن عبد الرؤوف، أ، 2005: 93). وهكذا نجد أن هذه المناهي قد شملت قوانين التّطهير البيئي وحماية الصّحّة، وعند تطبيقها ندرك مدى حرص السّلطة الأموية بالأندلس على التّخلّص من مصادر التّلوّث والنّجاسات المسببة للأمراض الجسمانيّة، ودعوة الطّهارة كانت من مبدأ العناية الصّحيّة وترسيخ ثقافة التّربيّة البيئيّة عند الأندلسيين، وتبثث هذه الدّعوة في القرآن الكريم بقوله تعالى" ... **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**"(المائدة، الآية6).

ورصد التفصيلات يقود إلى أنّ السّبب الرّئيسي للتّغيّر البيئي في بلاد الأندلس وتطوّر الوعي البيئي بها يعود إلى تأثير النّشاطات السيّاسية على تغيير المحيط. وانفراد السّلطة في غالب الأحيان بمواجهة المعضلات الطبيعية، ببعث الثّقافة البيئيّة في وقت مبكر من تاريخ الحضارة الأندلسية؛ إذ يعتبر الحاكم عنصرا مغيّرا في البيئة وذلك على مستوى التّعديلات العمرانيّة والاقتصاديّة الّتي أثّرت على الوسط الطّبيعيّ بما تقتضيه المصلحة الخاصّة للسّلطة أوّلا ثمّ المصلحة العامّة، وعليه توسّعت علاقة الإنسان بالطّبيعة واستهلاكه لمواردها وتنظيم الاقتصاد والتّخفيف من أخطار التّلوّث، ولا تنحصر هذه الوقاية في معالجة الأضرار ولكن بفرض قوانين فقهيّة عملية صادرة عن مؤسسة الحسبة وتطبيق ما يسمى بالسّياسة البيئيّة الّتي تبنّتها السّلطة الأموية في إطار التّطوّر الحضاريّ.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

ابن كثير، عماد الدين. تفسير القرآن الكريم.تحت إشراف الشيخ خليل الميس.ج2.بيروت. دار القلم.

الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس .(2002م). نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، م2. القاهرة. مكتبة الثقافة الدينية.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك .(2003م).كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس. تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1.بيروت. المكتبة العصرية.

الحميري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن عبد المنعم .(1937م). صفة جزيرة الأندلس من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق ليفي بروفنسال. القاهرة.

ابن حيان، أبو مروان بن خلف بن حيان القرطبي.(1973م). المقتبس من أخبار أهل الأندلس، تحقيق محمود على مكي، بيروت. دار الكتاب العربي.

ابن حيان، أبو مروان بن خلف بن حيان القرطبي .(د.ت). المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق محمود علي المكي، السفر2، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

ابن حيان، أبو مروان بن خلف بن حيان القرطبي .(1979 م).المقتبس، تحقيق بيدرو شالميتا. ج5. الرباط. المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب.

ابن جلجل، أبو داوود سليمان بن حسان الأندلسي. (1985م). طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد.ط2. بيروت. مؤسسة الرسالة.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد.(د.ت). العبر، ج4. بيروت. دار العلم للجميع .

ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله.(د.ت). الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان.القاهرة. دار المعارف.

ابن سعيد، علي بن موسى.(1997م).المغرب في حلى المغرب. ج1. ط1. بيروت. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.

ابن عبدون، محمد بن أحمد . (1995م). رسالة في القضاء والحسبة.تحقيق ليفي بروفنسال.القاهرة. مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.

ابن عبد الرؤوف، أحمد بن عبد الله القرطبي.(2005م).آداب الحسبة والمحتسب. تحقيق فاطمة الإدريسي .ط1.بيروت. دار ابن حزم.

ابن عذاري، أبو عبد الله أحمد بن محمد.(د.ت). البيان المغرب في أخبار المغرب.ج2. بيروت. مكتبة دار صادر.

مجهول، (2007م). تاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية. بيروت. دار الكتب العلمية.

المقري، أبو القاسم أحمد بن العباس.(2004م). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1. تحقيق إحسان عباس. بيروت. دار صادر.

المقري، أبو القاسم أحمد بن العباس.(1985م). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج3. تحقيق إحسان عباس. بيروت. دار صادر.

Abu'Abd allah Muhammad B.Abi Muhammad As-Sakati de Malaga. -. 1930Un Manuel Hispanique De Hisba. Texte Arabe ,Introduction. Par Colin et Lévi –Provençal .Paris.

Ahmed Razi , 1953. La Description de L' Espagne, Provencal ,Al-Andalus. Paris. Vol 12.

المراجع العربية:

إحسان، عباس .(1969م). تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة. ط2.بيروت. دار الثقافة.

بالنثيا، أنخل جنثالث. تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس. القاهرة. مكتبة الثقافة الدينية.

الريسوني، قطب. (2008م). المحافظة على البيئة من منظور إسلامي، ط1. بيروت. دار ابن حزم.

السيد عبد العزيز، سالم.(1997م). قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس. الإسكندرية. مؤسسة شباب الجامعة.

شحاتة، عبد الله.(2001م). رؤية الدين الإسلامي في الحفاظ على البيئة، القاهرة، دار الشروق.

الطاهري، أحمد. (1989م). عامة قرطبة في عصر الخلافة. الرباط. منشورات عكاظ.

القرضاوي، يوسف.(2001م). رعاية البيئة في شريعة الإسلام، بيروت. دار الشروق.

جودة، هلال، (1986م).قرطبة في التاريخ الإسلامي. القاهرة. الهيئة المصرية للكتاب.

جوميث، مورينو. (1977م). الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة السيد عبد العزيز سالم و عبد البديع لطفي. القاهرة. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

مرزوق، محمد عبد العزيز. (د.ت). الفنون الزخرفية في المغرب والأندلس. بيروت. دار الثقافة.

مجهول، وصف جديد لقرطبة مقتبس من مخطوط في جغرافية الأندلس، تحقيق حسين مؤنس، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، م13، مدريد (1965- 1966م)

بلباس، توريس.1953.الأبنية الاسبانية الإسلامية.تعريب علية إبراهيم العناني.مدريد، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية.

الأطروحات

عبد الله الحساني، فايزة.(2008م).تاريخ مدينة سرقسطة منذ عصر الخلافة الأموية حتى سقوطها. رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي. جامعة أم القرى. المملكة العربية السعودية.

الأبعاد المعرفية والمنهجية لبرامج تدريس التاريخ في الجامعة الجزائرية
- رصد وتقويم، ومناقشة البدائل-

لخضر بولطيف،

جامعة المسيلة.

اتجهت العديد من الدول الإسلامية غداة استقلالها إلى الاهتمام بتدريس التاريخ في مؤسساتها التعليمية والجامعية، مولية عناية خاصة لتاريخها القومي والوطني، في محاولة منها لدعم استقلالها السياسي بالتأكيد على تميز شخصيتها، وعراقة انتمائها.

لكن في غياب البرامج والمناهج الحديثة التي تنسجم وهويتها الدينية وشخصيتها الوطنية، وتستجيب للتحديات التي تكتنف حاضرها ومستقبلها، فضلا عن افتقاد الكوادر المؤهلة للقيام على هذه المهمة بما يكفل استعادة الثقة بالذات، وتحريرها من أسر الاستلاب الحضاري الذي طالما مورس عليها إبان حقبة الاحتلال، واستمر بعدها بطرائق وأساليب غاية في المكر والدهاء، فقد سُجل تعثر تجربة تدريس التاريخ في العالم الإسلامي، وابتعادها عن تحقيق الأهداف المنوطة بها.

ولما كانت الجزائر في صدارة الدول الإسلامية التي عانت من احتلال استيطاني عمل بلا هوادة على طمس شخصيتها، واجتثاثها من جذورها العربية الإسلامية، فقد ألفت نفسها أمام تحديات جسيمة، لم تأت استجابتها لها في مستوى الآمال المعلقة على حجم عنايتها بتدريس علوم الدين واللغة والتاريخ، بل ما لبثت إفرازات التعثر في هذا المضمار أن ترجمت فيما شهدته البلاد في ثمانينات القرن الماضي من دعوات - بصرف النظر عن مبعثها وخلفياتها- عكسها قول بعض طلاب المدارس والجامعات أنْ: "ارموا التاريخ في المزبلة!!" (فخار، إ. 1998: 17).

لقد أتاحت لي فرصة الانتساب إلى الجامعة الجزائرية منذ نحو عقد من الزمن، اضطلعت خلاله بتدريس عدد من المواد التاريخية المقررة (ما قبل التاريخ، تاريخ المغرب القديم، تاريخ المعتقدات الدينية، تاريخ المغرب الإسلامي، تاريخ الحركات المذهبية، تاريخ الجزائر، ...)، بالإضافة إلى مادة "منهجية البحث التاريخي"، أن أقف على ضروب من الخلل الحاصل في البرامج والمناهج المعتمدة، مما قدّرت أن يكون وراء إخفاقها في الإسهام في بناء شخصية الفرد المسلم، الذي ينتظر منه الانخراط في تطوير مجتمعه والنهوض بأمته.

وعلى ذلك تطمح هذه الورقة العلمية إلى رصد وتقويم مفردات البرامج والمناهج المعتمدة في تدريس التاريخ بالجامعة الجزائرية، والوقوف على مدى التناسب بين الأبعاد المعرفية والقيمية فيها، مع تحديد مواضع الخلل والقصور الكامن فيها، والذي يحول دون فاعليتها وجدواها.

وفي المقابل سنستثمر خبرتنا المتواضعة في تقديم البدائل التي نراها جديرة بتحقيق التكوين المعرفي المنشود، مستلهمين في ذلك عددا من المشاريع العلمية المنجزة، والتي تقدّم بها - في فترات مختلفة- أفذاذ من الباحثين والمفكرين، ممن عنوا بأسلمة التاريخ، وإعادة النظر في بُناه المعرفية والمنهجية.

أولا- مقررات برنامج تخصص التاريخ في الجامعة الجزائرية:

يتوزع برنامج تخصص التاريخ - حسبما تنص عليه المقررات الرسمية- على مدار سني الدراسة الجامعية الأربع، على النحو الآتي (تراجع رزنامة المقررات الرسمية الصادرة عن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، للجمهورية الجزائرية):

- **السنة الأولى:**

ما قبل التاريخ العام والشمال الإفريقي
مدخل إلى تاريخ الحضارات القديمة (جنوب غرب آسيا والمتوسط)
تاريخ العرب حتى نهاية الخلافة الأموية (تاريخ سياسي وحضاري)
تاريخ أوروبا (العصر الوسيط)
تاريخ الجزائر من 1830 إلى 1914
الجغرافيا العامة
منهجية وتقنية البحث التاريخي
مدخل إلى علم الوثائق والمعلومات
لغة أجنبية (دراسة نصوص تاريخية)

- **السنة الثانية:**

تاريخ المغرب القديم
تاريخ المغرب الإسلامي من الفتح حتى سقوط غرناطة
تاريخ المشرق الإسلامي حتى 1517
تاريخ المغرب الحديث من نهاية القرن 15 إلى 1830
تاريخ أوروبا الحديثة والمعاصرة
تاريخ الجزائر من 1914 إلى 1962
جغرافيا إقليمية
لغة أجنبية (دراسة نصوص تاريخية)

- **السنة الثالثة** (أربع من المواد المقررة اختيارية يقتصر الطالب على اثنين منها):

المظاهر الحضرية للعالم القديم
الاقتصاد والمجتمع في المغرب القديم
إفريقيا الإسلامية جنوب الصحراء إلى غاية القرن 19
النظم في العالم الإسلامي
العلاقات بين الشرق والغرب خلال العصور الوسطى
الاستعمار والتحرر في العالم الأفروأسيوي (نماذج من القارتين)
قضايا عربية معاصرة
الدولة والمجتمع في تاريخ الجزائر الحديثة والمعاصرة
لغة التخصص

• **السنة الرابعة** (يُعفى الطلبة الذين يعملون على مذكرة تخرج من المواد الاختيارية الأربع، بينما يختار الآخرون اثنتين منها):

الملاحة في العصور القديمة
تاريخ المعتقدات والأديان في العصور القديمة
الحركات المذهبية والدعوات السياسية في المغرب الإسلامي
الحياة الثقافية في المغرب الإسلامي
تكوين الدول الحديثة في الأمريكيتين
المسألة الشرقية وحركة الإصلاح في الدولة العثمانية
العلاقات الدولية بعد الحرب العالمية الثانية
الثورة التحريرية: المحطات والمواثيق
لغة التخصص

1 - ملاحظات حول المنهج والمضمون:

من الواضح أن مقررات البرنامج تهدف إلى تزويد الطالب بكم معرفي متنوع، يغطي مختلف حقب التاريخ، وفق التقسيم المتعارف عليه: ما قبل التاريخ، التاريخ القديم، التاريخ الوسيط، التاريخ الحديث والمعاصر.

وباستثناء قسم "ما قبل التاريخ" الذي سنرجئ الحديث عنه إلى مبحث لاحق، فإننا نلاحظ أن التاريخ القديم قد حظي بتغطية تكاد تكون شاملة لشتى أطواره ومناحيه، إذ يتيح للطالب أن يكوّن فكرة مجملة عن مختلف الحضارات التي عرفها تاريخ الإنسانية منذ فجر التاريخ، مع نزوع - يبدو مبررا - نحو نوع من التوسع فيما يتصل بتاريخ المغرب القديم وحضارته.

بينما لا يخلو التاريخ الوسيط من بعض نقص في التغطية، فعلى أن المقرر يتناول الشرق والغرب سياسيا وحضاريا، وما ساد بينهما من علاقات في حالي الحرب والسلم، وإذ قد التفت إلى قارة إفريقيا التي تمثل امتدادا حيويا للعالم الإسلامي، إلا أن إغفاله لقارة آسيا التي تمثل بدورها الامتداد الحيوي ذاته، يظل نقيصة بحاجة إلى التدارك.

أما التاريخ الحديث والمعاصر فلا يؤخذ على مقرّره من حيث التغطية سوى تخطيه للقضية الفلسطينية كمادة مستقلة، إذ تم إدراجها في جملة من "قضايا عربية معاصرة"، بينما كان الأولى - فيما نرى - إفرادها لما تكتنفه من زخم تاريخي نفسي في الوجدان الإسلامي، ولكونها بؤرة نزاع ما فتئت تستقطب أكثر الصراعات مأسوية ودموية في عصرنا.

لكن الرهان على الكم المعرفي الذي يتعين على الطالب تحصيله خلال السنوات الأربع، كثيرا ما شكّل خيارا محفوفا بمحاذير غير خافية، أقلها المصادرة على حق الطلبة في المناقشة وإبداء الآراء، نظير استنزاف وقت المحاضرات في سرد التفاصيل والجزئيات، التي قلما تعلق بأذهان الطلبة بعد اجتيازهم للاختبارات الفصلية (خليل، ع. 1981: 201- 202).

الأمر الآخر الذي يستوقفنا - بهذا الصدد - هو الحجم الساعي الذي أُفرد لمادة "المنهجية"، فلا يخفى ما تكتسيه المادة من جدوى، مردها ليس - فحسب - إلى اعتنائها بتقنيات البحث والتوثيق، ولكن لما تعرض له من مناهج البحث التاريخي ومدارسه، وهي

قضية في غاية الأهمية والخطورة، ومن مجانبة الإنصاف قصرها على السنة الأولى من التحصيل دون سائر السنوات الأخَر، إذ يتعذر على الطالب أن يستكمل أدواته المنهجية ورؤاه الفكرية عبر عدد محدود من الساعات.

2 - ملاحظات حول الرؤية والتصور:

مما لا ريب فيه أن المعرفة التاريخية مهما بدت محايدة في نظر المتلقي، فإنها لا تنفصل عن الرؤى الفلسفية والمنطلقات الفكرية المؤطرة لفكر منتجيها، ومن ثم كان من الضروري محاولة سبر الخلفية التي انبثقت عنها مقررات برنامج التاريخ في الجامعة الجزائرية.

لعل من أهم الانشغالات التي هيمنت على النخبة الوطنية الإصلاحية منذ بواكير القرن الماضي، هو العمل على إعادة صياغة التاريخ الوطني في اتجاه إحياء الذاكرة الجمعية للشعب الجزائري، وترسيخ الاعتقاد بالانتماء إلى ثقافة مغايرة لثقافة المحتل، وضمن هذا المنظور يمكن إدراج كتابات كل من أحمد توفيق المدني، ومبارك الميلي، وعبد الرحمن الجيلالي (مدني، ب. 1998: 131- 152؛ مريوش، أ. 1998: 115-124).

ولن يختلف الوضع كثيرا بعد الاستقلال إذ ظل هذا الهاجس حاضرا في كتابات كبار الباحثين الجزائريين أمثال محمد الطاهر العدواني عن التاريخ القديم، وموسى لقبال عن التاريخ الوسيط، وأبو القاسم سعد الله عن التاريخ الحديث والمعاصر (كواتي، م. 1998: 55- 63).

ولم يكن هذا التوجه في التأليف التاريخي بدعا في الجزائر دون سواها، بل كان السمة المشتركة بين العديد من دول العالم الثالث، التي قدّرت أن الأولوية التي تفرضها المرحلة الراهنة هي "تحرير التاريخ الوطني من التوجهات والأفكار الاستعمارية وإثبات الهوية الوطنية" (المنصور، م. 1989: 17).

غير أنه مع مرور الوقت بدا وأن هذا الهدف المعلن على وجاهته وجدارته بالاعتبار، قد خلق نوعا من الانكفاء على الذات، والاستغراق في الإعلاء من شأن تاريخ قطري، ما لبث البعض أن استغله في بعث النعرات العرقية، من قبيل الفرعونية، والفينيقية، والبابلية، والآشورية، والبربرية،... (خضر، ع.ع. 1995: 273).

بل إن الأفدح من ذلك هو أن الاعتقاد بأن التاريخ الوطني للأقطار المستقلة قد انفك عن تأثير المدرسة الاستعمارية، يصير نوعا من الوهم إذا استتبع بالقول إنه تاريخ يتمتع بالأصالة والفاعلية، إذ تظل الأطر النظرية والمحددات المنهجية غربية بامتياز. شفيعنا في ذلك، هو الوقوع تحت طائلة التقسيم التقليدي للتاريخ، الذي صار كالمسلّمة التي لا يسوغ الخروج عنها.

ومهما قيل عن الطبيعة الإجرائية لهذا التقسيم، إلا أن المحطات التاريخية التي استند إليها في التمييز بين قديم التاريخ، ووسيطه، وحديثه ومعاصره (يبدأ التاريخ القديم منذ حوالي 3500 ق.م تاريخ ظهور الكتابة، ويمتد إلى حدود سنة 476م تاريخ سقوط روما، ليعقبه التاريخ الوسيط الذي يستمر إلى غاية سنة 1453م تاريخ سقوط القسطنطينية، فالتاريخ الحديث الذي يدوم إلى يومنا هذا، على تباين بين من يجعل التاريخ المعاصر مندرجا ضمنه أو منفصلا عنه)، إنما تصدر عن نظرة غربية استعلائية تجعل

"أوربا مركزا للعالم تدور حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض، وما عليها من شعوب ودول وحضارات، حيث تغدو أشبه بالظلال الباهتة لهيكل التاريخ الأوربي العالي الذي يشع نورا وأهمية وبهاء"(خليل، ع. 1981: 194- 195).

وبما أن هذا التصور لا يتأتى حجبه عن الطالب المتلقي للمادة التاريخية، فما بالك بالآثار الوخيمة التي يمكن انطباعها في نفسه، فضلا عن النقائص التي يتسم بها التقسيم المذكور، والتي يؤول تاريخنا معها من عامل نهوض إلى معوق حضاري.

وتلك النقائص هي ما أجمله بعض الباحثين (خليل، ع. 1992: 63- 64) في النقاط الآتية:

اعتماد التبدل الأفقي في الأسر الحاكمة أساسا للتحقيب الزمني.

الرؤية التجزيئية التي تدرس التاريخ أشتاتا مبعثرة، يغيب معها النسق العام الذي ينتظم الحوادث والوقائع.

التأكيد المتضخم على الجوانب السياسية والعسكرية لهذا التاريخ على حساب الجوانب العقدية والاجتماعية والحضارية.

ممارسة نوع من فك الارتباط المفتعل بين مجريات هذا التاريخ وبين التأثيرات الإسلامية العميقة في نسيجه وشرايينه وخلاياه.

تقطيع الظواهر التاريخية الكبرى وطمس معالمها نتيجة المعالجة الأفقية المتزامنة التي تسعى لدراسة كل عصر على حده.

إن حرص واضعي برامج التاريخ في الجامعة الجزائرية على استيفاء الطالب لأكبر قدر من المعرفة التاريخية الضرورية، لم يواكبه حرص مماثل على تأطير هذه المعرفة برؤى وتصورات، تتجاوز مجرد رد الفعل على المنظومة الاستعمارية، إلى تطلع للاستمداد من معين المنظومة الإسلامية التي تمنح الدرس التاريخي التأثير المنشود، في تأهيل الطالب الجامعي لاكتساب شخصية إيجابية؛ مستنيرة، وواثقة، ومنسجمة، تمكنه من العطاء والفاعلية، وهو ما يمكن أن نستشفه من خلال معاينة فاحصة لواحدة من المواد المقررة.

ثانيا- مادة "ما قبل التاريخ".. أصل الإنسان ومبدأ العقيدة:

يتناول علم "ما قبل التاريخ" حضارات الإنسان العائدة إلى آماد سحيقة قبل ظهور الكتابة الأبجدية، منذ ما لا يقل عن أربعة ملايين سنة، وذلك من خلال التعرف على بقاياها المادية من منحوتات حجرية وعظمية، ورسوم ونقوش جدارية.

وهي على ذلك مادة يشترك فيها التاريخ بوصفه رصدا لحركة الإنسان في الزمان والمكان، مع علوم مسامتة، كعلم الأرض، وعلم الإنسان، وعلم الآثار، ... ما من شأنه أن يطرح مشكلة التخصص، وقدرة المزاوجة على استخدام أدوات بحثية تنتمي إلى حقول معرفية متعددة، وحيث أن ذلك يظل متعذرا في أغلب الأحيان، فلطالما سُجل إسناد المادة إلى غير أهلها، مما كان له عواقب وخيمة على المردود المعرفي والتصور المرجعي لدى الطالب الجامعي.

ويأتي اختيارنا لهذه المادة من بين المواد المقررة، للتمثيل لموضوع بحثنا، ليس لتصدرها قائمة المواد التي يتلقاها الطلبة أول عهدهم بالجامعة، وليس لتفردها بمضامين يقع فيها التاريخ تحت سطوة علوم الطبيعة والتقانة، ولكن لِما أن هذه المادة تمثل الأرضية التي يتأسس عليها ما بعدها، بحكم طرقها لقضايا أساسية ذات صلة ماسة بعقيدة

المسلم، كأصل الإنسان، وعلاقته بسائر الأحياء، ومنشأ التفكير الإنساني، وحقيقة الدوافع الدينية.

1- مفردات المادة.. الأهداف والمقاربات:

تدور مفردات مادة "ما قبل التاريخ العام والشمال الإفريقي" - بحسب المقرر الرسمي (تراجع رزنامة المقررات الرسمية الصادرة عن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، للجمهورية الجزائرية)- حول الموضوعات الآتية:

علم ما قبل التاريخ (تعريفه، نشأته، منهجه، موضوعه، أهدافه).

الأزمنة الجيولوجية وخصائصها وظهور الإنسان (الزمن الرابع: مقاييسه، وأقسامه البلايستوسين والهولوسين).

السجل الحضاري للعصر الحجري القديم الأسفل (الحضارتان الألدوانية والأشولية، السلالات، استعمال النار، ...).

السجل الحضاري للعصر الحجري القديم الأوسط (الحضارتان الموستيرية والعاترية، السلالات، طريقة الدفن، ...).

السجل الحضاري للعصر الحجري القديم الأعلى (الحضارتان الإيبيرومغربية والقفصية، السلالات، الإنسان العاقل: نوع مشتى أفلو، الفن والنقش، الرسومات الجدارية، ...).

السجل الحضاري للعصر الحجري الوسيط (الحضارتان الأزيلية والناطوفية، السلالات، ...).

السجل الحضاري للعصر الحجري الحديث والثورة النيوليتية.

فجر التاريخ: المقابر الجنائزية، صهر المعادن، نشأة المدن.

تهدف المادة - بالنظر إلى ما يمكن أن تنم عنه مفرداتها التي استعرضنا- إلى تلقين خلاصات مركّزة لما توصل إليه في نطاق علم ما قبل التاريخ، على أنها حقائق علمية ثابتة، دونما استهداف مباشر للقضايا مثار الجدل، وأكثرها حدة: أصل الإنسان، ومبدأ الدين، مع أنه تبين من واقع التجربة أنه لا يمكن المضي في التعاطي مع مفردات المادة دون حسم هاتين القضيتين.

فبالنسبة لقضية أصل الإنسان، فإن الرأي السائد بين الباحثين في "ما قبل التاريخ"، هو أن الإنسان ينحدر من أسلاف أدنى منه مرتبة في سلّم التطور، وأنه والقردة العليا منها السعالي، والشامبانزي، والغوريلا، كان لها جميعا يوما ما جد مشترك، وأن الجنس البشري لم يستقل بخصائصه المعروفة، إلا عبر سلسلة من التغيرات والتحورات استغرقت ملايين السنين (هاولز، و. 1965: 19- 38).

والواقع أن استناد علم ما قبل التاريخ في تحديد أصل الإنسان إلى نظرية التطور والانتخاب الطبيعي، يمثل أكبر عقبة في تقبل العقل المسلم لمعطياته، وعلى الرغم من الانتقادات العلمية المؤسسة التي جرّدت النظرية الداروينية من هالتها وأفقدتها سطوتها (تعد كتابات يحيى، هـ 2003، من أهم المستندات العلمية التي يمكن الاستئناس بها في نقد نظرية التطور)، إلا أن الإصرار على الاستمرار في تقديم موضوعات ما قبل التاريخ متلبسة بفحوى النظرية، ولو مع بعض التعديلات غير الجوهرية، يعكس عجزا فاضحا عن إيجاد البدائل الملائمة.

وهل خطر على بال القائمين على تسطير مفردات المادة، أو القائمين على تدريسها، مدى وخامة الآثار الناجمة عن توطين عقول أبنائنا على تقبل نظرية التطور، وعمق الانعكاسات التي يمكن أن تعود بها على النفس والمجتمع.

فإن الإنسان لما يقع في روعه أنه مجرد حلقة رقمية في سلسلة حلقات محكومة بالصراع من أجل البقاء، والانقلاب المتطاول في الزمن من الحيوانية إلى الإنسانية، سيكون لديه من الشعور بضآلة شأنه وخساسة أصله، خلوا من أي معنى من معاني العناية والتشريف، ما يولّد في نفسه نزوعا نحو العدوانية والاستحواذ، وجراءة على امتهان الذات الإنسانية، مما هو مشاهد ومألوف في البيئة الغربية، التي تجسد نظرية التطور إحدى ركائز ثقافتها (النجار، ع. 1996: 124- 130).

أما بالنسبة للقضية الثانية، وهي مبدأ دين الإنسان، فإن الباحثين الغربيين في "ما قبل التاريخ" قد درجوا على القول بنشأة الدوافع الدينية في النفس البشرية على نحو متدرج، ولهم في ذلك نظريات متعددة أشهرها النظرية الأرواحية والنظرية الطبيعانية (السواح، ف. 1998: 313- 315)، وعلى ما بين النظريتين من فروق اعتبارية، إلا أنهما تلتقيان في كون مظاهر الطبيعة من حول الإنسان هي التي ألهمته عواطفه الدينية المبكرة، سواء حينما توهمها مسكونة بالأرواح، أو لمّا استثارته تجلياتها الباهرة.

وغني عن البيان أن الادعاء بأن الدين محض ابتداع بشري، وأنه جاء تلبية لحاجات روحية أو نفسية، أملتها ظروف تاريخية معينة أحاطت بحياة الإنسان في بيئته الأولى، إنما يتأسس من منطلق إنكار الألوهية، وما يتصل بها من قضايا غيبية. ومن المفارقات العجيبة أن عددا من الباحثين المسلمين قد انساق إلى هذا المنزلق البئيس، استرسالا مع مناقشة تطور الفكر الإنساني، وصيرورته من مرحلة تعدد الآلهة إلى مرحلة توحيد الإله (عبد الباري، ف. 2006: 73- 74).

2- مراجع المادة.. الخلفيات والمنطلقات:

على أن مدرّس مادة "ما قبل التاريخ" بالجامعة الجزائرية لا يجد نفسه - فيما عدا الالتزام بمفردات المادة- مطالبا بإيلاء الأفضلية لمستندات مرجعية بعينها، إلا أن شيوع استخدام مراجع مخصوصة بين الطلاب، يشكل ظاهرة حريّة بالفحص والمعاينة.

من أكثر مراجع المادة تداولا بين الطلاب في إنجاز أبحاثهم الصفية - على الأقل في عدد من جامعات الشرق الجزائري- :

كتاب "تمهيد حول ما قبل التاريخ في الجزائر"، لمؤلفه: ك. إبراهيمي (1982).

كتاب "ما قبل التاريخ"، لمؤلفه: محمد سحنوني (1990).

كتاب "مواقع وحضارات ما قبل التاريخ في بلاد المغرب القديم"، لمؤلفه: محمد الصغير غانم (2003).

ومن الكتب الأجنبية المترجمة، نخص بالذكر:

كتاب "ما وراء التاريخ"، لمؤلفه: وليام هاولز (1965).

كتاب "الجزائر في ما قبل التاريخ"، لمؤلفه: ليونال بالو (2005).

فضلا عن المجلة المتخصصة "ليبيكا"، التي تصدر عن المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ والأنتروبولوجيا والتاريخ.

هذا الجرد ليس يرمي - بطبيعة الحال- إلى استقصاء كل ما يصل إلى أيدي الطلبة من مستندات ووثائق مرجعية، لكن عددا من الكتب التي ذكرنا ميزتها كونها - في الأصل- مذكرات تدريس، تخرّج بها أجيال من الدفعات الجامعية.

إن إلقاء نظرة فاحصة على مضامين تلك الكتب ولوائحها البيبليوغرافية، يكشف لنا على أن القاسم المشترك بينها هو مبلغ اتكائها على نتائج الأبحاث والدراسات الغربية، بنسبة تتجاوز 90%، وهو أمر مفهوم في حدود السبق العلمي الغربي في علوم الجيولوجيا والأنثروبولوجيا والأركيولوجيا، والتي تشكل لُحمة علم ما قبل التاريخ وسَداه.

لكن ما يظل عصيّا عن الفهم، هو مجاراة الغالبية العظمى من الباحثين الجزائريين، ممن كتبوا في هذا المجال لنظرائهم الغربيين، في تبني نظريات تطور الإنسان ومنشأ الدين.

ففي كتاب "الجزائر منذ نشأة الحضارة"، لمؤلفه: محمد الطاهر العدواني، والذي لم يتوان في التأكيد على ضرورة "تصحيح المسار، وتعديل الاتجاهات"، يفرد فصلا بعنوان: "الإنسان في نشأته وتطوره"، يذهب فيه إلى أنه يتعين علينا أن نطّرح جانبا التهيّب من "نظرية التطور"، لأنه وعلى حد قوله: "إذا قدّر لنا أن نبدأ يوما ما السير في طريق العلم، فإنه يتحتم علينا أن لا نبدأ من حيث ابتدأ الغرب في صنع حضارته، بل علينا أن نبتدئ من حيث انتهى الغرب" (العدواني، م. 1984: 68).

كما من غير المفاجئ أن يطالعنا كتاب "الاقتصاد والمجتمع في الشمال الأفريقي القديم"، لمؤلفه: محمد العربي عقون، وهو كتاب صدر ضمن سلسلة الكتب الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والموجهة - في المقام الأول- إلى الفئة الجامعية من طلبة باحثين وأساتذة مدرسين، في الباب الثالث الذي خصّه للمعتقدات الدينية، بقوله: "إن موضوع المعتقدات الدينية موضوع واسع وغزير، فهو يعكس الأوهام والأفكار التي تنشأ من علاقة المجتمعات ببيئتها الطبيعية عموما، وخاصة مختلف الظواهر الطبيعية التي كانت غرابتها وغموضها وجبروتها تثير في الإنسان عديد المشاعر، التي تتراوح بين الرجاء والخوف والتفاؤل والتشاؤم، وهو ما يُغني خيال الإنسان الذي تدفعه أوهامه إلى مبادلة الظواهر الطبيعية بمشاعر وإيماءات ومناجاة، تنشأ عنها المعتقدات والأديان" (عقون، م. 2008: 213).

إن المرء ليتساءل: إذا كانت القناعة الشخصية المعبّر عنها لدى جلّ من ذكرنا في مطالع مؤلفاتهم، هي العمل على تجاوز النص التاريخي الذي أنتجه الآخر، والذي غالبا ما يأتي مناقضا لرؤيتنا الوطنية والحضارية، فهل متابعته - بعد ذلك- في أخص المسائل المنافية لمنطلقاتنا الفكرية ومسلماتنا العقدية، من شأنه أن ينتشلنا من الدوران في فلكه، والتطلع إلى غد أفضل؟

ثالثا- حول طبيعة البدائل المقترحة.. معرفيا ومنهجيا:

تصدى الكثير من الباحثين المسلمين منذ أمد بعيد للتحذير من مخاطر تبني المدونة الغربية في العلوم الإنسانية (يسعنا أن نمثل لهذا الاتجاه بكتابات الجندي، أ. 7- 15)، لكن كان مما يؤخذ عليهم من قبل خصومهم أنه بقدر إسرافهم في نقد تلك المدونة والإنحاء على مقرراتها، فإنهم لم يقدموا - في المقابل- أية بدائل معرفية أو منهجية، يمكن أن تكافئ البرامج السائدة، وتزاحمها على مكانتها في النفوس والعقول.

غير أنه منذ بضعة عقود شهدت الساحة الإسلامية عددا من المحاولات، التي نجحت في صياغة مشاريع بدائل نظرية وتطبيقية، تظل بحاجة إلى مزيد من التقويم والإثراء.

1- البدائل المقترحة.. المعطى والنسق:

لمّا كان التاريخ يمثل الاستجابة الصحيحة أو المغلوطة، لمنظومة القيم وعالم الأفكار، فكان من الطبيعي أن تنطلق البدائل المقترحة من عقيدة الأمة وقيمها، في اتجاه استقراء حركة التاريخ، والتعرف إلى السنن والضوابط التي تحكمها؛ صعودا وهبوطا، فلا يمكن أن نختزل تاريخنا في "تاريخ فكر، وأحداث، وظواهر اجتماعية، وأوضاع سياسية، بل أيضا - وقبل ذلك- هو تاريخ عقيدة شاملة، لها سماتها، وخصائصها، ومقوماتها المتميزة" (الحجي، ع.ع. 1979: 13).

وإذا كان استحضار دور العقيدة في توجيه حركة الإنسان في الكون، يعبّر عما حظي به الدين من مرجعية مؤثرة في تشكيل الوعي التاريخي لدى المؤرخين المسلمين (نويهض، و. 1998: 72، 74)، فإنه - وهو المهم- بمثابة الحافز للقطع مع المناهج الغربية، ذلك أنها "لا تقوم على أساس متوازن ينظر إلى القيم المادية والروحية كعوامل فعالة مشتركة في صنع التاريخ، بل على العكس، تسعى بدافع من علمانيتها إلى ترجيح الدافع المادي وتقليص مساحة الدوافع الروحية في حركة التاريخ، بل طمسها أحيانا، وإنكارها أساسا كعوامل فعالة في تاريخ البشرية" (خليل، ع. 1981: 194).

يُعد مشروع المفكر الجزائري مالك بن نبي من أقدم المشاريع الرامية إلى إعادة تحقيب وقراءة التاريخ الإسلامي وفق رؤى أصيلة، ويلخص ذلك في فلسفة "الدورة الحضارية"، التي تقوم على تعاقب الأطوار الثلاثة (بن نبي، م. 1986: 28- 33، 35- 38):

- طور دفقة الروح، ويمتد من مفتتح البعثة النبوية إلى غاية موقعة صفين.
- طور إشعاع العقل، ويمتد من موقعة صفين إلى سقوط الموحدين.
- طور انفلات الغريزة، ويمتد من سقوط الموحدين إلى يومنا.

كما يعد مشروع الباحث المؤرخ عماد الدين خليل من أكثر المشاريع تأسيسا واستيعابا، إذ يعمد إلى طرح هندسة جديدة لوقائع التاريخ الإسلامي، بناء على تقسيمه إلى خمس مساحات (خليل، ع. 1992: 65، 81- 96):

- مسألة الحكم (القيادة، الدول والحكومات).
- الانتشار (الفتح الإسلامي، الدعوة الإسلامية).
- الهجوم المضاد (الوثنية، اليهودية، الصليبية).
- حركة المجتمع (القاعدة: العناصر والفئات والطبقات الاجتماعية).
- المعطيات الحضارية (الخصائص والإنجازات).

هذا، وقد طولعنا منذ ما يزيد عن عقدين من الزمن، بمشروع للباحثين جمال عبد الهادي مسعود ووفاء رفعت جمعة، تحت عنوان: "نحو تأصيل إسلامي للتاريخ"، انتظم عددا من الأجزاء التي تطرقت لجوانب شتى منهجية ومعرفية، يمكن أن نستمد منها معالم تصورهما المقترح لدراسة تاريخ الأمة المسلمة، على نحو ما يلي (مسعود، ج.ع. 1994: 194- 195):

مدخل إلى الدراسات التاريخية: يشتمل على التعريف بالله سبحانه وتعالى، والتعريف بالكون، ثم خلق آدم عليه السلام، وهبوطه إلى الأرض المؤذن ببداية تاريخ الأمة المسلمة.

تاريخ الأمة المسلمة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم في مشارق الأرض ومغاربها.

تاريخ الأمة المسلمة من بعثته صلى الله عليه وسلم إلى وفاته (السيرة النبوية).

تاريخ الأمة المسلمة على عهد الخلفاء الراشدين.

تاريخ الأمة المسلمة على عهد الخلافة الأموية.

تاريخ الأمة المسلمة على عهد الخلافة العباسية.

تاريخ الأمة المسلمة على عهد الخلافة العثمانية.

تاريخ الأمة المسلمة منذ انهيار خلافة آل عثمان إلى الآن.

كما أتيح لنا أن نقف في بعض كتب الدكتور جاسم محمد سلطان التي أصدرها - حديثا - تحت شعار "مشروع النهضة"، على ما يشبه التخطيط الأولي للتعاطي مع مجمل تاريخ البشرية، عبر مسارين متقاطعين (سلطان، ج.م. 2007: 174- 175):

المسار الأوروبي (الحضارة اليونانية، الحضارة الرومانية، القرون الوسطى، عصر النهضة الأوروبية).

المسار الإسلامي (دولة النبوة، دولة الخلافة الراشدة، الدولة الأموية، الدولة العباسية، الدولة المملوكية، الدولة العثمانية).

تقاطع المسارين الإسلامي والأوروبي (الحروب الصليبية والتترية، سقوط الأندلس، فتح القسطنطينية، الثورة الصناعية).

استجابة العالم الإسلامي (على مستوى: عالم الأفكار، عالم الأشياء، عالم العلاقات).

إن المتأمل في مختلف المشاريع المقدمة لن يفوته ملاحظة أنه لئن كانت السمة المشتركة بينها هي اجتهادها في الاحتكام إلى العوامل الحضارية والمبادئ القيمية، في تناول تاريخ الأمة الإسلامية، إلا أنها تتفاوت - بعدئذ- في التحقق برؤية شمولية تلم بالتفاصيل والجزئيات ضمن كليات جامعة، وكذا في ترك مسافة فاصلة بينها وبين المناهج السائدة، فيما يتعلق باعتماد التبدل الأفقي في الأسر الحاكمة أساسا للتحقيب الزمني.

لكن هذه المشاريع وغيرها مما نسج على منوالها، تظل أطرا نظرية تصورية، تستدعي تجسيدها في صورة أبحاث تطبيقية، تعنى بدراسة قطاعات متنوعة من تاريخنا، وهو ما لم تتجند له أقلام الباحثين إلا على نطاق محدود، لم نتأد معه إلى تحقيق درجة من التراكم المعرفي، ندشن عندها منعطفا في الكتابة التاريخية البديلة.

ومع ذلك يحسن بنا أن نعرض - ولو على سبيل الاستئناس- لنماذج من الكتابات الرائدة في هذا المجال، والتي يؤمل أن تكون محل احتذاء من قبل أجيال الباحثين الجدد.

فمن ذلك، كتابات عماد الدين خليل؛ ومن بينها:

خطوات في الهجرة والحركة (1972).

ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز (1970).

الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام: أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيين والتتر (1980).

وكتابات عبد الحليم عويس، ومن بينها:

الصفحات الأخيرة من حضارتنا (1975).

التكاثر المادي وأثره في سقوط الأندلس (1994).

دولة بني حماد: صفحة رائعة من التاريخ الجزائري (1991).

وفي هذا الإطار أيضا يمكننا إدراج كتابات أكرم ضياء العمري، ومن بينها:

عصر الخلافة الراشدة: محاولة لتطبيق قواعد النقد عند المحدثين على الرواية التاريخية (1994).

قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي (1994).

وجاء في تقديم الأستاذ عمر عبيد حسنة للكتاب الأخير، قوله: "فإن هذا الكتاب يأتي في وقته المناسب، ليساهم في إبراز مقومات الهوية الإسلامية، وبيان قسمات المجتمع الإسلامي، وتميزه، من منظور تاريخي، وليدلل على عمق قيم الكتاب والسنة، واستمرارها، وانحياز الأمة إليها، حتى في أشد الفترات، لأنها هي القوة الدافعة للنهوض، المانعة من السقوط" (37/1).

ولعله يسعنا - بكل تواضع- أن نضم إلى القائمة السابقة كتابنا: "فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي" (2009)، والذي كان محل تنويه من الأستاذ احميدة النيفر في تصديره له بقوله: "إن ما يوفره هذا الكتاب للباحث المختص، وللقارئ المهتم بقضايا الفكر الإسلامي، يتجاوز الرصد المتأني لعلاقة فقهاء المذهب المالكي بحكام الدولة الموحدية في الغرب الإسلامي. إنه مساهمة في الإجابة عن السؤال المركب الذي يلاحق الفكر الإسلامي الحديث، والذي يبحث عن معالجة علمية خارج الإيديولوجيات المختلفة:

كيف يمكن للماضي أن يساعد في فهم الحاضر وتحليله في خصوص مسألة النخب وسلطاتها؟

هل توجد نظرية إسلامية في الحكم يمكن استمدادها من المنجَز التاريخي؟" (بولطيف، ل. 2009: 14).

ولقد كان الهدف الذي سطرته لنفسي في هذا الكتاب، وفي صنوه "أثر الخطاب الديني في مجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين" (أطروحة دكتوراه قيد الإنجاز)، التطلع إلى التأسيس لاتجاه - ولا أزعم مدرسة- يملك من الجرأة العلمية نظير ما يملك من الأدوات المنهجية، لتناول تاريخ الأمة الإسلامية وفق الرؤية الأقرب لإبراز الحقيقة التاريخية، ومن ثم ضبط المنطلقات الرصينة الموثوقة، لإجراء دراسات تاريخية أفقية شمولية تروم التنظير؛ ما يتحقق معه مفهوم العظة والاعتبار.

2- البدء والتاريخ.. النص والقراءة:

إذا كانت البدائل النظرية والتطبيقية التي عرضنا طرفا منها، وناقشنا بعض حيثياتها، بدت من حيث الكم العددي والحضور الميداني - حتى فيما يتصل بالتاريخ الإسلامي- دون ما يرتجى لها من الفعل والتأثير، فما الظن بالبدائل التي تتجه إلى تعويض

برامج ومناهج "ما قبل التاريخ"، وهو الذي لا يكاد ينفلت عن دائرة العلم الغربي نصا وقراءة.

ولكن هذا شأن حركة التغيير والنهوض، عليها أن تشخص الداء وتصف الدواء، ثم تجتهد في إقناع المريض بتعاطيه، بضروب من البرهنة والتجريب.

ولما كانت مفردات "ما قبل التاريخ" في وضعه الراهن، بالجامعة الجزائرية أو بغيرها من جامعات العالم الإسلامي، نابية للمعتقد الديني عموما والمعتقد الإسلامي على وجه الخصوص، بما تنطوي عليه من أفكار من شأنها أن تقوّض تصورات الطلبة الجامعيين ومفاهيمهم الأساسية، وخاصة أن الطالب المسلم يلتحق بالجامعة، في وقت لا تتجاوز الرؤية الإسلامية لديه معرفة قليلة بالإسلام، يكون قد حازها في البيت، أو اكتسبها في مراحل التعليم المتقدمة، ولا يتأتى له معها من الحصانة الفكرية ما يصونه من الوقوع في مغبة التأثيرات الهدامة (العلواني، ط. ج. 1992: 88).

وعلى أن بعض الجامعات، كالجامعة الإسلامية بالجزائر، تحرص على أن تؤمّن للطلبة حدًّا أدنى من الدراسة الشرعية في مرحلة الجذع المشترك، إلا أن الرهان على ذلك ليس كافيا لتجاوز المأزق القائم، لأن أقصى ما يمكن أن يجنيه الطالب من الدراسة الشرعية مع الإبقاء على مضمون "ما قبل التاريخ" على ما هو عليه، هو رفض النتاج الغربي جملة وتفصيلا، أو الشعور بالازدواجية بين المعطى الديني والمعطى العلمي، وكلا المآلين لا يعكس النتيجة المرجوة.

لذلك لا مفر من تناول "ما قبل التاريخ" من منظور إيماني، ضمن معادلة ذات ثلاثة أقطاب: "الله، الكون، الإنسان"، فالكون هو مجال حركة الإنسان، وليست هذه الحركة تتحدد بمعزل عن تصور الإنسان للكون، والعقيدة الإسلامية تفسر الوجود على أنه ثنائية طرفاها إله خالق وكون مخلوق، ومن هذه الناحية يتساوى الإنسان والكون من حيث وضعهما الوجودي بوصفهما مخلوقين لله، لكنهما من ناحية أخرى يتفاوتان من حيث وضعهما القيمي (النجار، ع. 1996: 6- 7).

ومسألة الوضع القيمي للإنسان هي الركن الأساس، في منابذة الطرح الغربي فيما يتعلق بالموقف من خلق الإنسان، وموقف الإنسان إزاء المجتمع الإنساني، وإزاء البيئة الكونية ، فلعقيدة التكريم "دور مهم في إقرار التوازن في ذات الإنسان، وإشاعة الشعور بالقوة في نفسه؛ ذلك لأن اعتقاد الرفعة والعزة يؤدي إلى قوة الإحساس بالوجود، وينمي الشعور بالذات، ويثمر بالتالي الإيمان بالنفس، الذي هو مفتاح التوازن في الشخصية، ومعقد الفاعلية في المحيط" (النجار، ع. 1996: 52).

وإذ لا نرى مندوحة من اتباع هذا المسلك في سبيل أسلمة علم "ما قبل التاريخ"، وإفراغه من محتواه الإلحادي، فلا يفوتنا التذكير بأن كثيرا من جامعاتنا في حين تستبعد اعتبار الوحي مصدرا للمعرفة من أطرها المرجعية، فإنها - مع ذلك- تتغاضى عما لم يكف المتخصصون في "ما قبل التاريخ" ترديده عن "المعلومات غير المؤكدة" (العدواني، م. 1984: 77)، و"التفسيرات غير المؤكدة" (إبراهيمي، ك. 1982: 127)، التي لطالما اضطروا إلى اعتمادها لسد الثغرات، وتبرير التناقضات، فكأنما الخوض في مجاهل العصور السحيقة استنادا إلى الحدس والتخمين، أجدى من الاسترشاد بنصوص الوحي المتواترة.

لكننا لا نود أن يخال البعض أن إعمال المنظور الإيماني في دراسة مباحث "ما قبل التاريخ"، تعني المصادرة على كل ما جاءت به المدونة الغربية، بل إننا نتطلع لأن تتدارك الأمة الإسلامية ما يطبع واقعها العلمي في ميادين الطبيعة والأحياء والآثار من قصور وتخلف، لأجل أن يجد الباحثون في تاريخ "القرون الأولى" ما يرفدون بهم أبحاثهم، ويثرون به معطياتهم، دونما شعور بالحرج حيال استعارة منظومة فكرية دخيلة، أو تلفيق منظومة فكرية هجينة.

إن رصد وتقويم مفردات البرامج والمناهج المعتمدة في تدريس التاريخ بالجامعة الجزائرية، وهي قد تختلف بنسبة أو بأخرى عما هو سائد في عموم جامعات العالم الإسلامي، لئن سمح لنا بتحديد مواطن الضعف والخلل فيها، والتي لا شك أنها تحول دون الإسهام في جهود النهوض الحضاري المأمول، إلا أنها من - زاوية أخرى- أكدت لنا على أن أزمة البرامج والمناهج في مؤسساتنا الجامعية إنما هي جزء من أزمة العقل المسلم في مواكبة التغيرات، ورفع التحديات.

وهذه الأزمة لا ينفك حلها عن "تصحيح مسار العقل المسلم، وتصحيح منطلقات الفكر المسلم، وبناء منهجيته العلمية والاجتماعية... لأنه إذا صح المنهج صح الفكر، وأمكنه أن يمد الأمة بالطاقة اللازمة لنشاطاتها وحاجاتها كافة، على الوجه الذي ترى الإفادة منه في جهود البناء والإصلاح والإعمار" (أبو سليمان، ع. أ. 1992: 65)، أما المراهنة على التغني بأمجاد الماضي ومآثر السلف، فلا يمكن أن يؤدي سوى إلى تبرير العجز، والاستكانة إلى المنى.

وإذا كانت البدائل المنهجية والمعرفية التي أتيح معاينتها، وسبر آفاق تطلعاتها، تعطي أملا في مستقبل واعد، بانفراج درجة الوعي في أوساط باحثين يدركون أن من صميم مهامهم الارتقاء بمناهج البحث وطرق التفكير، ولكنها تظل - مع ذلك- جهودا فردية محدودة، لم تتمكن من فرض حضورها، واختبار معطياتها على نطاق واسع في مؤسساتنا الجامعية.

ومهما يكن، فإنه وفي ظل عجز النظم التعليمية السائدة عن تأهيل شخصية الإنسان المسلم، للاضطلاع برسالته الحضارية، التي يمليها عليه انتماؤه إلى الأمة الوسط، وتفعيل قدرته على العطاء والإبداع، فإن وتيرة العمل لتصميم المناهج وتخطيط البرامج البديلة من منظور فلسفة التكامل المعرفي، ستعرف منحى تصاعديا، مستفيدة من خبرات العاملين في حقل التدريس الجامعي، نحو المزيد من النضج والارتقاء والفاعلية.

لائحة المراجع:

- إبراهيمي، ك. (1982). تمهيد حول ما قبل التاريخ، ترجمة: محمد البشير شنيتي ورشيد بورويبة، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- بالو، ليونال. (2005). الجزائر في ما قبل التاريخ، ترجمة: محمد الصغير غانم، عين مليلة- الجزائر: دار الهدى.
- بولطيف، لخضر. (2009). فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ط1. هيرندن- فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- الجندي، أنور. (د.ت.). سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، باتنة- الجزائر: دار الشهاب.
- الحجي، عبد الرحمن علي. (1979). نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي، ط3. بيروت: مكتبة الصحوة.
- خضر، عبد العليم عبد الرحمن. (1995). المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، هيرندن- فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- خليل، عماد الدين. (1980). الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام: أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيين والتتر، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- خليل، عماد الدين. (1972). خطوات في الهجرة والحركة، بيروت: الدار العلمية.
- خليل، عماد الدين. (1981). في التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، ط1. بيروت: منشورات المكتب الإسلامي.
- خليل، عماد الدين. (1992). مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط3. هيرندن- فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- خليل، عماد الدين. (1970). ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، بيروت: الدار العلمية.
- سحنوني، محمد. (1990). ما قبل التاريخ، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- سلطان، جاسم محمد. (2007). الذاكرة التاريخية: نحو وعي إستراتيجي بالتاريخ، ط3. القاهرة: مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع.
- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. (1992). أزمة العقل المسلم، ط2. هيرندن- فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- السواح، فراس. (1998). دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط3. دمشق: دار علاء الدين.
- عبد الباري، فرج الله. (2006). العقيدة الدينية: نشأتها وتطورها، ط1. القاهرة: دار الآفاق العربية.
- العدواني، محمد الطاهر. (1984). الجزائر منذ نشأة الحضارة، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- عقون، محمد العربي. (2008). الاقتصاد والمجتمع في الشمال الأفريقي القديم، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

- العلواني، طه جابر. (1992). إصلاح الفكر الإسلامي، ط3. هيرندن- فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العمري، أكرم ضياء. (1994). عصر الخلافة الراشدة: محاولة لتطبيق قواعد النقد عند المحدثين على الرواية التاريخية، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
- العمري، أكرم ضياء. (1994). قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، ط1. الدوحة: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- عويس، عبد الحليم. (1994). التكاثر المادي وأثره في سقوط الأندلس، ط1. القاهرة: دار الصحوة.
- عويس، عبد الحليم. (1991). دولة بني حماد: صفحة رائعة من التاريخ الجزائري، ط2. القاهرة: دار الصحوة- دار الوفاء.
- عويس، عبد الحليم. (1975). الصفحات الأخيرة من حضارتنا، القاهرة: دار المختار الإسلامي.
- غانم، محمد الصغير. (2003). مواقع وحضارات ما قبل التاريخ في بلاد المغرب القديم، عين مليلة- الجزائر: دار الهدى.
- فخار، إبراهيم. (1998). "مدرسة جزائرية للتاريخ الوطني". ورقة عمل مقدمة إلى الملتقى الوطني الأول حول المدرسة التاريخية الجزائرية، تنظيم إتحاد المؤرخين الجزائريين، فيفري 1996.
- كواتي، مسعود. (1998). "المدرسة التاريخية: منجزات الحاضر ومهام المستقبل". ورقة عمل مقدمة إلى الملتقى الوطني الأول حول المدرسة التاريخية الجزائرية، تنظيم إتحاد المؤرخين الجزائريين، فيفري 1996.
- مدني، بشير. (1998). "أحمد توفيق المدني: معلم من معالم المدرسة التاريخية الجزائرية". ورقة عمل مقدمة إلى الملتقى الوطني الأول حول المدرسة التاريخية الجزائرية، تنظيم إتحاد المؤرخين الجزائريين، فيفري 1996.
- مريوش، أحمد. (1998). "مبارك الميلي: شيخ المؤرخين الجزائريين". ورقة عمل مقدمة إلى الملتقى الوطني الأول حول المدرسة التاريخية الجزائرية، تنظيم إتحاد المؤرخين الجزائريين، فيفري 1996.
- مسعود، جمال عبد الهادي. وجمعة، وفاء رفعت. (1994). منهج كتابة التاريخ الإسلامي: لماذا؟ وكيف؟، ط3. القاهرة: دار الوفاء.

- المنصور، محمد. (1989). "الكتابة التاريخية بالمغرب خلال ثلاثين سنة (1956-1986)". في كتاب: البحث في تاريخ المغرب، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. 17- 27.
- بن نبي، مالك. (1986). وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط5. الجزائر: دار الفكر - دمشق: دار الفكر.
- النجار، عبد المجيد. (1996). قيمة الإنسان، ط1. الرباط: دار الزيتونة للنشر.
- النجار، عبد المجيد. (1996). مبدأ الإنسان، ط1. الرباط: دار الزيتونة للنشر.
- نويهض، وليد. (1998). أسس الوعي التاريخي عند المسلمين، ط1. بيروت: دار ابن حزم.
- هاولز، وليام. (1965). ما وراء التاريخ، ترجمة: أحمد أبو زيد، القاهرة: دار نهضة مصر.
- يحيى، هارون. (2003). خديعة التطور: الانهيار العلمي لنظرية التطور وخلفياتها الأيديولوجية، ترجمة: سليمان بايبارا، استانبول: مؤسسة الرسالة.

طريقة أحمد بن يوسف الملياني الراشدي بين ثنائية التصوف العرفاني السني والطريقة الصوفية الإصلاحية 9هـ- 10هـ/15م- 16م

د. الطاهر بونابي،
جامعة المسيلة.

مقدمة:

خاض أحمد بن يوسف الملياني الراشدي (ت. 931هـ/1524م) تجربته الصوفية بالبادية في وسط القبائل الزناتية والهلالية، حيث الفضاء الممتد من سهل الشلف شرقا إلى ندرومة غربًا، منذ أواخر القرن 9هـ/15م وطيلة العقود الثلاثة الأولى من القرن 10هـ/16م، فبعد رحلة علمية قضاها بمعهد تامقرا نواحي بجاية بين 874هـ و892هـ/1474م و1485م، عاد إلى وطنه بني راشد بدوار رأس الماء قرب أم العساكر ومكث حتى سنة 911هـ/1505م، ثم غادرها واستوطن عدة مناطق، كانت بدايتها بيلل ومصراتة، ثم تانصرت القريبة من مازونة، وأخيرًا بسهل الشلف، وذلك في ظروف دينية تميزت على مستوى حقل التصوف بفتور جذوة التصوف العرفاني السني بالمدينة، واختفاء نظام الطريقة الصوفية الجامعة بين الحقيقة والشريعة من الزوايا الريفية، وصعود طريقة المرابطين بعد نهاية القرن التاسع الهجري/ 15م،والتي طبعت التاريخ الديني في المغرب الأوسط وأضحت سمته الدينية البارزة خلال العصر الحديث.

إلا أن مشكلة الطريقة الراشدية في القرن العاشر الهجري/ق16م كامن في سوء فهم المرابطين لها، وكذلك في عدم قدرة أصحاب النصوص التاريخية والمناقبية على فهم أدبيات الطريقة الراشدية، وبالتالي عجزهم في التعبير عن محتواها التجريدي والفلسفي ونقله نقلا صحيحًا، مما شكل صورة غير مفهومة عن الطريقة الراشدية ونشاط صاحبها.

ومن هنا، تنهض الحاجة إلى إعادة تنميط الفكر الصوفي عند أحمد بن يوسف الراشدي على ضوء مقاربة نصية تسعى إلى تتبع منهجه في التصوف العرفاني السني، والوقوف عند خصوصيات طريقته الصوفية ذات المنحى التربوي والإصلاحي.

1- إشكالية تنميط الفكر الصوفي عند أحمد بن يوسف الملياني الراشدي.

يطرحُ البحث في طريقة أحمد بن يوسف الملياني الراشدي تـ931هـ/1524م، الصوفية، خلال النصف الثاني من القرن 9هـ/15م مُعضلة توثيقية تتجلى فيما يأتي:

أولاً: ندرة المعلومات التاريخية عن مرحلة ما قبل لقائه بشيخه أحمد زروق تـ899هـ/1493م في مدينة بجاية بين 874 و892هـ/1474 و1485م (**النجمي**، ع.

2000: 73)، والتي يغيب معها شطر مُهم من تاريخ أحمد الراشدي من حيث تكوينه والمشيخة الصوفية التي نهل عنها في رحلاته،

ثانيا: قصور النص المناقبي في التعبير عن منحى أحمد الراشدي وطريقته في التصوف، وأعنى بذلك ما ورد في مخطوط «بستان العارفين الأزهار في مناقب زمزم الأخيار ومعدن الأسرار والأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي» لتلميذه أبي عبد الله محمد بن أحمد الصباغ القلعي -كان حيًا سنة 962هـ/1554م، والتي تعكس نصوصه تخبط الصباغ في سرد أفكار شيخه العرفانية، فنعثر بعد فرز هذه النصوص، أنه قد جعل من شيخه موحدًا عرفانيًا سنيًا تارة، وتارة أخرى إشراقيًا على طريقة ابن سيناء والسهروردي، فذكر على لسانه أنه اعتبر طريق الجذب طريقا روحانيا نورانيا متعدد الأوجه بحسب ما يتجلى للسالك من أنوار الذات الإلهية (**الصباغ، م. رقم 243/ك: 213- 215**).

أي تمامًا كفكرة النور الذي يقذفه الله في ذات السالك، فتحصل له المشاهدة لصفات الله في الوجود، وهي إنعام من الله، كما صنع منه فيلسوفًا صوفيًا على نهج ابن عربي في وحدة الوجود، والبسطامي في الاتحاد والفناء. ونقل على لسانه أيضا أن الموجودات في الكون ظاهرها مثل باطنها، وبالتالي فإن مشاهدة الظاهر عند خواص المتجردين، هي مشاهدة لله ولا شيء معه، لأن باطنهم في غيبة عن كل ما سواه (**الصباغ، م. 157**)، وعزز ذلك بنص من رسالة بعث بها الراشدي إلى تلميذه موسى بن منصور البلداوي المازوني، يقول له فيها: «أذكر ربك ... حتى تغيب ولا تحضر» (**الصباغ، م. 183**)، فضلا على تأكيده لهذا المنحى في استدلاله بمرثية عبد الحق المطهري التي رثى فيها شيخه أحمد بن يوسف والتي يقول فيها: (البسيط)

قال اطلعتُ على سر القلوب فلم أجد فيهَا إلا شيأين الشك والأملُ
صلى عليه صلاة مقتفيًا فيهَا طيفورُ نجل عيسىْ البسطامي في العمل.(الصباغ، م. 183- 230)

أما أصحاب كتب المناقب العائدة إلى القرنين 12 و13 الهجريين/18 و19 الميلاديين، فقد أضفوا عليه دون تقدير أوأمانة، أخبارًا مشحونة بالكرامات الساذجة (**ابن الحاج، ع. رقم 928: ورقة 3 وما بعدها**)، والتي صارت نصوصها في القرن 19م حقلاً خصبًا في افتراضات الباحثين الأجانب واستنتاجاتهم، فقد أهمل L. Rinn الجانب العرفاني السني في تصوف أحمد الراشدي، وركز على تأثير الراشدية في المرحلة التي أعقبت القرن 10هـ/16م من خلال تركيزه على الطائفة اليوسفية، التي أفرطت في حبها لشيخها أحمد الراشدي وجعلت منه نبيًا، مبرزًا في ذات الوقت أتباعها من الغوغاء وأجلاف العرب الهلالية في البادية ،وأهل الشهوات في الحواضر (Rinn .L, 1884: 270 -273)

في حين أشار إليه كل من Octave Depont وXavier Coppolani عرضا ضمن سلسلة أسانيد الطريقة الشاذلية. (Octave, D et Xavier,C , 1897: 505-506).

وكذلك استعمل جاك بيرك Jacques Berque في الدلالة على منحى أحمد الراشدي وطريقته الصوفية مصطلحًا فضفاضًا واسعًا، فوصفه بالعارف الغنوصي

(Berque, J, 1978: 102 -103)، ولم يُخف ملاحظته بشأن الطريقة والمستوى الذي عرض بها الصباغ أفكار شيخه أحمد الراشدي، فوصفها بأنها كانت فقيرة من الناحية البيبليوغرافية، وأن البون واسع بين أفكار أحمد الراشدي، وأفكار تلميذه الصباغ (Berque, J, 1978: 85-89-90).

ورغم أن عبد الله النجمي قد فرق بين النصوص الفلسفية والعرفانية السنية التي جاء بها الصباغ، وميَّز بين أفكارها في الفناء والاتحاد من جهة، والتوحيد والتنزيه من جهة أخرى، إلا أنه لم يفصل في المنحى والطريقة التي كان عليها أحمد الراشدي، وبالتالي شكل عمله عرضا مقارنا وممتازا في آن واحد لمجموع آراء الصباغ وتلامذة الراشدي الآخرين، مثل: موسى بن منصور المازوني وعبد الحق المطهري **(النجمي، ع. 2000: 171)**.

وأمام هذا التضارب في تنميط منحى أحمد الراشدي، تبرز رواية القاضي محمد بن عسكر (ق986هـ/1578م) معقولة ومضبوطة ودقيقة، فقد جعل منه موحدًا عرفانيًا في جانب الحقيقة وشاذلي الطريقة الصوفية في قوله: «ومنهم الشيخ العالم وليّ الله تعالى أحمد بن يوسف الملياني... من أصحاب الشيخ زروق، جليل القدر كبير الشأن ... فتح عليه في أسماء الله تعالى وتصريفها، وكان عارفا بالله تعالى» **(ابن عسكر، م. 1977: 112)**، وهذا لا يشكل رفضا لرواية الصباغ جملة، والتي افتقدت إلى عرض منهجي سليم، يكون من خلاله أحمد الراشدي قد خاض تجارب الإشراق، ووحدة الوجود والفناء فعلا، على غرار كبار صوفية المغرب الأوسط، مثل: أبوعبد الله محمد المقري تـ 759هـ/1356م ومحمد بن الخميس التلمساني تـ 708هـ/1309م **(المقري، أ. 1988: 285- 310- 337)**، قبل أن يستقر به المقام على مذهب التوحيد العرفاني السني في جانب الحقيقة، ويتلقى الطريقة الشاذلية عن أحمد زروق بمعهد تامقرا نواحي بجاية.

فهل كانت تجربة العرفان السني عند أحمد الراشدي، تجربة خاصة اختص بها لنفسه، وحصرها في خواص من طلبته فقط، بينما طريقته الشاذلية عدل في منظومتها الفكرية والسلوكية لتكون في متناول المريدين؟ وما هي طبيعتها والأساليب التي اعتمدها في إصلاح مجتمع البادية؟

2- ثنائية العرفان السني والطريقة الصوفية عند أحمد الراشدي:

يظهر من خلال تتبع مسار أحمد الراشدي، أنه مزج بين التجربة العرفانية السنية والطريقة الشاذلية، وهما السمة التي طبعت النشاط الصوفي بتلمسان وغرب المغرب الأوسط، ومن هنا فإن أي محاولة لفصل المنحى العرفاني لأحمد الراشدي عن مدرسة العرفان السني بتلمسان وربطها بأطر مغربية ومؤثرات خارجية هوضرب من الانحراف عن الحقيقة، فقد ذهب عبد الله النجمي إلى اعتبار أطروحة زروق الصوفية المؤثر المباشر في تكوين أفكار أحمد الراشدي العرفانية **(النجمي، أ. 2000: 129 وما بعدها)**، وهذا مبالغ فيه، لأن ما جاء به أحمد الراشدي هوأيضا صدى لأفكار مدرسة العرفان السني بتلمسان ونواحيها، والتي أسس محمد المقري منظومتها

الفكرية في القرن الثامن الهجري/ق14م، وطورها بعد ذلك محمد بن يوسف السنوسي تـ 895هـ في القرن التاسع الهجري/15م، وبالتالي فإننا نرجح أن يكون أحمد الراشدي قد تشبع بهذه الأفكار قبل أن يلتحق بمعهد تامقرا.

أ- مرتكزات العرفان السني عند أحمد الراشدي:

يظهر عند فرز أفكار أحمد الراشدي العرفانية السنية أنها تتألف من أربع دعامات أساسية هي: اكتساب المعرفة الموصلة إلى التوحيد، والمعرفة الذوقية بواسطة الذكر، والتوفيق بين الحقيقة والشريعة، والزهد في المواهب والعطايا الإلهية.

ففي خطوته الأولى لاكتساب المعرفة الموصلة إلى التوحيد والتي يتم فيها تحقيق غاية التنزيه والتشبيه، يرى أن «الله واحد موجود له أسماء وصفات وذات، أسماؤه لا تشبه الأسماء وصفاته لا تشبه الصفات وذاته لا تشبه الذوات، وأنه أوجد المخلوقات وهوموجود لا يعلم أحد أين هوولا كيف هولا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا» (**الصباغ، م. 243/ك: 206**)، ومن هنا اعتبر ذات الله حسية لا تدرك (**ابن عسكر، م. 1397هـ/1977م: 112**)، أي أن الله لا يحل في القلوب ولا يستقر في الأماكن، وكل ما يخطر في العقل والوهم فالله بخلاف ذلك.

ومن هنا يرى أحمد الراشدي أن العقل يطلب إدراك الأشياء من عللها، والله تعالى ليس علة يدركها العقل والوهم يطلب الأشياء من صورها، والله لا صور له فيدركها الوهم، والحس يطلب الأشياء من حيث إحاطة الأماكن بها، والله لا تحيط به الأماكن فيدركه الحس (**الصباغ، م. 243/ك: 240**)

ولما كانت عقول السالكين في منظور أحمد الراشدي مستويات فإن طبيعة التوحيد التي تتوصل إليها العقول المختلف ليست واحدة، ومن هذا المنظور قسم العالم إلى ثلاثة عوالم، والعقول إلى ثلاثة أصناف، وبحسب درجة العقول يحصل مستوى المعرفة التوحيدية، فعالم الملك الذي يظهر بالأبصار ويمتد من السماء الدنيا إلى ما تحت الثرى يتم اكتشافه بالعقل الكثيف الذي هو عقل أبناء الدنيا، ويصلح لأمرها وتدبيرها، وهو على نوعين أعلى وأدنى، وما يحصل له من مرتبة التوحيد هو ما تضمنه علم اليقين من النظر والاستدلال بعد الخروج من حالة التقليد وعالم الملكوت الغائب عن الأبصار، ويرمز إلى الفضاء الممتد من السماء الدنيا إلى العرش، ويدرك بواسطة العقل الخفيف ومحله من اليقين عين اليقين، حتى يصل إلى درجة التوحيد بالدليل والبرهان وهو مقام التفريد.

أما عالم الجبروت، فه وما غاب عن البصيرة، ويمتد من العرش في عالم الجبروت، ويتوصل إليه بواسطة العقل اللطيف الذي يختص العارفون الخائضون في بحر الوحدانية والواصلين إلى مقام تجريد التوحيد بواسطة الوجدان أي الذوق، وهي المرحلة التي يرى فيها العارف الذوات والصفات والأفعال متلاشية ليس فيها وجود بجانب ما لله تعالى الذي لا يرى غيره وهي أعلى درجات المعرفة بالله. (**مؤلف مجهول، أ. D/1457: ورقة 12- 25**).

ويتم الوصول إلى ذلك بالذكر، وذلك باستعمال، أسماء الله الحسنى والتي تدل على الذات المقتصرة على الهوية بعينها أي «الله»، فيؤدي ذلك إلى تطهير القلب محل المعرفة ومستقر النور نحو الوصول إلى المشاهدة (**الصباغ، م. 243/ك: 208-235**)، عبر مراحل الذكر باللسان والذكر بالقلب والذكر بالجوارح.

ولأهمية الذكر في تجربة العرفانية، كان أحمد الراشدي ينقطع للذكر لقول تلميذه عبد الحق المطهري: (البسيط)

قَد انقطعَ لِذِكرِ اللَّه خالقنا لذاتِهِ وعلى مولاهُ يتكلِ
وكان يدعولُباب الله جُملتنا وهوبالذكر للرحمن في شغلِ. (الصباغ، م.243/ك: 125).

بل أن الذكر عنده ينتهي عند حالة الغيبة والحضور، وهذا ما عناه في خطابه إلى تلميذه موسى بن منصور المازوني في قوله: «أذكر ربّك حتى تغيب وأذكره حتى تغيب وتحضرهُ وأذكرهُ حتى تغيب ولا تحضر». (**الصباغ، م . 243/ك: 23**)

وفي منحاه للتوفيق بين الشريعة والحقيقة يرى أن الغاية من اكتساب المعرفة الرسمية لأسماء الله الحسنى وصولاً إلى المعرفة الذوقية بواسطة الذكر، هو تحصين الخائض في التجربة العرفانية بمعاني الربوبية والعبودية، لذلك فإن العرفانيين الذين جذب الله أرواحهم إلى مشاهدة جلاله وجماله، أي الذين وصلوا إلى المواهب والعطايا الإلهية فإن الله « يغنيهم عن الاستدلال بشيء من مخلوقاته ويَصُونَ أفكارهم عن الافتراق في مُلكهِ وملكوتِهِ ... » (**الصباغ، م. 243/ك: 24**)، فيكونون بذلك في مواقف «الفرق والجمع» و«الصحووالسكر» و«الغيبة والحضور» بفضل ما استشعروهُ من شريعة تخص الحقيقة الإلهية، وهذا ما عناه في رسائله إلى تلميذه موسى بن منصور المازوني، حيث أوصاهُ في قوله: «كن روحانيًا ولا تكن جثمانيًا، وكن لنفسك حرًا ولا تكن لها عبدًا، وغب عنكَ وعن غَيبَتك بمشاهدتك كيف شَاءَ وكيف أراد، وارحل من الأكوان لمكونها تفوز بالمقام الأعلى». (**الصباغ، م. 243/ك: 229**)

وفي رسالةٍ ثانيةٍ يقول له فيها: « ما لبثتَ معهُ مَا دُمت تلاحظ ما سواه حتى تغيب عنك وعن غيبَتك في حُضوره، وتكون حيًا بحياتهِ مَوجودًا بوجوده، صحوًا في صحوهِ، يقول أنا ولا غيري بهِ لا بك ». (**الصباغ، م. 243/ك: 229**)

وكذلك في رسالةٍ ثالثة، طلب منه أن يتعاملَ معَ الأشياء على ظاهرهَا مع موافقة الشريعة (**الصباغ، م. 243/ك: 229**)، والغاية من ذكر مقاطع من هذه الرسائل هوالتأكيد على الطابع العرفاني السني للراشدي الذي طَرحَ كذلك إمكانية الترقي من علم الظاهر - الشريعة- إلى التصوف، مؤكدًا على اكتساب المعرفة التوحيدية مسألة في متناول الناس، وبإمكان كل إنسان بعد اكتسابه للمعرفة التوحيدية من أن يحدد وجهته الصوفية العرفانية مشفوعة بالشريعة. (**الصباغ، م. 243/ك: 216**).

وإلى جانب ذلك نزع أحمد الراشدي إلى الزهد في المواهب والعطايا الإلهية، حيث كان يَرفض الإفصاح عنها، بل إنهُ دعا السالكين في طريق العرفانية إلى عدم جعلها هدفاً لعرفانيتهم، وهذا ما عناهُ تلميذهُ عبد الحق المطهري في وصف المنحى الزهدي لشيخه بقوله: (البسيط)

سمعتـهُ قائلاً لـي إن مذهبَنَا — أن تَعبـُدَ اللّه إحسانًا بـلا عللِ
مَن كَان يَعمَلُ خَوفَ النَّار أوطَمَعًا — في الحُورِ كَالعَبدِ والأجير في العَمَلِ
وَمَن تَراهُ منَ الأكوَان مُرتَحلاً — لمثلهَا كحمار شُدَّ بالطبل. (الصباغ، م. 243/ك: 128)

ورغم أنه يعتبر العلوم اللّدنية إشارة على قرب العارف من الجبروت، إلا أنه حذر مريديه من السعي وراء اكتساب العلوم اللدنية في قوله: «وإياك والوقوف عندها لأنها مخلوقة وهي ظلمةٌ لمن يعتمدها، وهي نور لمن نادتهُ هواتف الحقائق فلا تغتر بالوقوف عندها لأنها إنما هي إشارة بالقرب». (**الصباغ، م. 243/ك: 211**)

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المنحى العرفاني الذي سلكه الراشدي، قد خص به فقط تلامذتهُ الذين بلغوا مرتبة تجريد التوحيد، ومنزلة متقدمة في الشريعة منهم: أحمد بن العباس البطمي، صاحب الأرجوزة الطويلة في مدح شيخه أحمد الراشدي. (**الصباغ، م. 243/ك: 7- 8**)، وموسى بن منصور المازوني الذي أثبتَ لهُ الصباغ ثماني رسائل بعثها له شيخه الراشدي يوصيه فيها بالتزام منحى العرفان السني (**الصباغ، م.243/ك: 216- 231**)، وهي تعكس المستوى العلمي الرفيع للمرسل إليه. (**النجمي، ع، 2000: 148**)

فضلاً على عبد الحق المطهري الذي كان الراشدي يُباسطهُ ويكشف له عن أسرار مذهبه العرفاني، وقد جسد ذلك في قصيدة من خمسة وعشرين بيتًا، حملت معانيها خصائص الطريقة الراشدية في ثوبها العرفاني السني، جسد فيها خصال شيخه ومنحاه العرفاني وطريقته المستمدة من الشاذلية والزروقية (**الصباغ، م.243/ك: 125 -129**)

ونشير بالذكر إلى أن هذه الخطوة في تكوين خواص طلبته وفق المنحى العرفاني السني، لم تكن سهلة، فقد تعرض الراشدي لاختبار الفقهاء حيث ورد عليه الفقيهان عثمان بن عمر، وعبد الرحمان القلامي يختبرانه في الشريعة، فوجداه بحرًا لا ساحل له (**الصباغ، م.243/ك: 4**)، مما يؤكد جمعه بين علم الشريعة والحقيقة على حد تعبير محمد الكتاني (**الكتاني، م. 2004: 15**).

ب- الأطروحة الفكرية والطقوسية للطريقة الراشدية:

تنتمي الطريقة الراشدية في منظومتها الفكرية والسلوكية إلى الطريقتين الشاذلية والزروقية، فقد تلقى أصولها بمعهد تامقرا نواحي بجاية عن أحمد زروق حيث أخذ عنه طريقته في الصحبة والاقتداء بسندها إلى أبي الحسن الشاذلي(**الملياني، أ. D/1457: ورقة 14.**)، وطريق التبرك بسندها في لباس الخرقة إلى عبد القادر

الكيلاني (**مؤلف مجهول D/1457: ورقة 13**)، وإلى جانب مشروعية سند الاتصال بالشاذلية والزروقية، التزم في أقواله وأفعاله طريقة السلف الصالح، مما أكسب نشاطه مشروعية دينية كبيرة، وهي الصورة التي حرص تلميذه الصباغ إبرازها في نصوصه المناقبية (Berque.J, 1978: P85)، كما كيف طريقته بأن مزج فيها بين الشاذلية والزروقية والغزالية، وأضاف إليها مسحته الراشدية على مستوى التربية والتأهيل والتكيف وفقًا لنظام سلوكي طقوسي، وظف فيه خبرته وعلمه بأسرار الخلق وطبائعهم في تخصيص ما يلزم كل مريد من السلوك، مراعيا في ذلك موهبته وجدارة كل واحد منهم (**الصباغ، م. 243/ك: 238- 262**).

ولما عاد إلى وطنه بنى راشد وتحديدا إلى دوار «رأس الماء» الذي يبعُد من سوق «أم العساكر» بستة كيلومترات. (Bodin,M,1925: P140) أسس «نواله»، ثم حولها إلى زاوية، أين كان الناس يتقاطرون عليه، وينهلون من علومه (**الصباغ، م. 243/ك: 15- 24- 130- 320**)

وقد حملت إلينا نصوص الصباغ جانبًا من شروط انتساب المريدين إلى الطريقة الراشدية، نلخص محاورها الكبرى فيما يلي:

أولاً: إعلان التوبة من قبل المريد، وإشهاره الانتماء للطريقة، وإقراره بأهمية الشيخ في الطريق.

ثانيًا: الزهد في الدنيا.

ثالثاً: الخروج عن قاعدة التحلية والتخلية.

رابعاً: التزام طريق الذكر، فقد كان الراشدي يخاطب المريد بقوله: «أذكرهُ تجدهُ، وأترك نفسك تكن عبده ،وأصدق مع الله يريك العجائب، وأقرع ببابك تدخل حضرته، وجِدْ به تجده معك، ثم جد به حتى تغيب وتحضر به، لا يغيبك عن كل ما سواه تسمع به وتبصر به وتبطش به» (**الصباغ، م. 243/ك: 235**)

خامسًا: الإيمان بتعدد الطرق إلى الله، والقيام بواجب الاصلاح الديني والاجتماعي في الوسط القبلي.

ويظهر الراشدي إلى جانب كونه صُوفيًا عرفانيًا، شيخًا مربيًا، عارفًا بنفسية المريدين، فقد ذكر الصباغ أن شيخه أحمد الراشدي قد قسم طبائع الناس إلى أرضي وسماوي وهوائي وحار وبارد، وأن كل هذه الطبائع كان يدرك أسرارها (**الصباغ، م. 243/ك: 262**).

وهذا ما أكده أيضا تلميذه عبد الحق المطهري مشيرا في قصيدته إلى قدرة شيخه على معرفة نفسية المريدين بقوله: (البسيط)

قد صار يسيرًا وإكسيرا لذي أربٍ بقدرة الله لا بالطبعِ والعِلَلِ. (الصباغ، م.243/ك: 126)

ومن هنا كان الراشدي يُقيِّمُ المريد المتعبد المقبل على الانخراط في سلك طريقته من حيث استعداداته وإمكاناته لمواصلة الطريق، فكان يُرتبُ له ما يلزمهُ من

المجاهدات المناسبة له، ويُعد إعلان التوبة من قبل المريد على يد الشيخ والحاضرين في مجلسه أول خطوة في الانتساب إلى الطريقة الراشدية، وفيها يعلن عن تركه للمعاصي، والإقبال على الله، ونظرًا لإدراك الراشدي لصعوبة طريق المجاهدات، فإنه جعل من مبدأ الصحبة مع المريد أحد أسباب نجاح تجربة التجرد عن ملذات الدنيا وزينتها، والتي يجبر فيها المريد على الزهد في المال، وترك حُب الدنيا، وتطهير القلب من الحقد والعقل من الهوى (**الصباغ، م. 243/ك: 210**)، بواسطة المجاهدات من صيام وقيام، ثم يرتب له من الذكر بالأسماء الحسنى ما يلزم به لسانه وقلبه ثم جوارحه، حتى يصير جسمه في الأرض وروحه متعلقة بذكر الملك الديان. (**الصباغ، م. 243/ك: 305**).

ونلفت الانتباه إلى أن الراشدي، كان يرتب بالذكر الفردي والذكر الجماعي على حد سواء، وقد شمل ذلك العوام من الناس، بما في ذلك النساء (**العربي، م، 2003: 292.**)، لكن بعد أن يكون الذاكر قد مر بالمجاهدات، لأن الذكر في رأيه بساطة العمل الصالح وثمرته المشاهدة (**الصباغ، م. 243/ك: 255**)، وهي ذات التركيبة الصوفية التي سنها الغزالي في إحيائه.

وإلى جانب ذلك يظهر تأثير الشاذلية في طريقته قويًا، حيث أخذ من مبادئها الخروج عن قاعدة التحلية والتخلية فيما يخص منحاه العرفاني الشخصي، ويبدوأنه قد عمم ذلك في طريقة تربيته للمريدين، فلم يُؤثر عَنهُ أنه كان يلزمهم بلباس الفقراء - الخرقة- بل على العكس من ذلك فقد كان يركب الفرس ويرتدي الثياب الجميلة ويملك الأراضي، فقد ذكر الصباغ أن أحمد الراشدي لما أنهي تكوينه على يد أحمد زروق في بجاية، وأتحفه زروق بحفنة من الدراهم اقتنى بها الراشدي فرسا بقعاء، وسرجا ودراوية - خنجر- (**الصباغ، م. 243/ك: 3**)، فضلا على تأثرهُ بأحمد زروق في فكرتي الإيمان بتعدد الطرق إلى الله والإصلاح الاجتماعي الديني لمجتمع القبيلة، فهومن خلال الأولى لم يشجب أفكار الفناء والوحدة والإتحاد والحلول، بل ذهب إلى حد القول بإسقاط التكليف عن منتحليها في حالة السكر أوما عبر عنه «بغلبة الود على قلب الذاكر». (**الملياني، أ. D/1019، ورقة 265**).

ويحسن الذكر أنه عزز انتسابه إلى الطريقة الشاذلية بالتواصل مع شيوخها بمدينة تلمسان، فقد كان أحمد بن الحاج اليبدري ت930هـ/1524م يزورهُ بزاويته في «رأس الماء» (**الصباغ، م.243/ك: 7**).

غير أن الراشدي قد هجر زاويته بـ« رأس الماء» في حدود 911هـ/1505م، وقضى العقدين المتبقيين من عمره متنقلاً في نطاق غرب المغرب الأوسط في «يلل» من وطن «بنى وغدمن» من شمال القلعة ومصراته، ثم تانصرت القريبة من مازونة، ثم أخيرًا بسهل الشلف، وفي كل هذه المحطات كان يؤسس الزوايا، ويتصدر لمشيختها لنشر طريقته الصوفية (**النجمي، ع. 2000: 89**).

3- البعد الإصلاحي في الطريقة الراشدية:

لم يكتف أحمد الراشدي بتلقين التصوف العرفاني لخواص طلبته وطريقته الصوفية لعموم مريديه فحسب، بل سلك أيضًا منهجًا إصلاحيًا رام به إصلاح مجتمعه في وطنه بني راشد وهوارة ذي الطابع القبلي والزراعي، حيث يسود الجهل بسبب السيادة الروحية في البوادي والقرى للبدعيين من المرابطين، والذي وصفه على لسان تلميذه عبد الحق المطهري قائلاً: (البسيط)

لأنهُ قَالَ لي إني قد نظرتُ إلى مَا كَان عليه سَادتنا من سُبُلِ
فلم أجد أحدًا يقفوا طريقتهم بل امتلأ جُلهم بالكُفر والجهلِ. (الصباغ، م. 243/ك: 128).

بينما النفوذ السياسي تتجاذبه قبائل بني راشد، وقبائل بني توجين، والقبائل الهلالية على الفضاء الممتد من سهل الشلف شرقًا إلى ندرومة غربًا **(فيلالي، ع. 1995: 13- 58)**، في ظرف تميز بضعف نفوذ السلطة الزيانية، وانعدام مراقبة فقهائها له، شفيعنا في ذلك حجم النوازل التي كانت ترد على فقهاء مدينة تلمسان من هذه المناطق تبحث عن فتوى شرعية للمشكلات الاجتماعية والأمنية التي كان مجتمع البادية يتخبط فيها **(الونشريسي، أ. 1981، ج6: 153؛ ج2: 393؛ ج11: 34)**.

لذلك اختار مستقره بدوار رأس الماء قرب سوق أم العساكر، ليتمكن من التواصل مع سكان القبائل، حيث كان يؤم الناس، ويستقطبهم لحضور مجلسه **(الصباغ، م.243/ك: 3)**، ويبدو أن القبائل استحسنت نهجه الإصلاحي، والذي كان صدى لمؤثرات معهد تامقرا السلفي **(الورثيلاني، ح. 1988: 9)**، حيث ربط مسارهُ الإصلاحي بسُنة النبي (ص)، وأخلاق صحابته وسلفه الصالح، وهو ما يفسر تبرير تلميذه الصباغ لمواقف شيخه بذكر مثيلها من سُنة النبي وسيرة أصحابه.

وبذلك نجح في استدراج العرب الهلالية إلى التوبة **(ابن الحاج، ع. رقم 928: ورقة 106)**، ومواجهة أشكال الإنحراف الذي اكتنف طريقتهُ الصوفية من قبل بعض تلامذته المشعوذين مثل المرابط سليمان بن حفصة القلعي، وطائفة الشراقة الذين أظهروا البدع أيضًا في حياته، مما جَعله يتبرأ منهم وبذل في ذلك جهده في تشريدهم **(العربي، م. 2003: 292؛ السلاوي، أ. 2005، ج5: 56- 57؛ الحفناوي، م. 1991، ج1: 359)**.

وهذا ما عناه تلميذه محمد العنتري العربي في التذكير بوظيفة الإصلاح التي اضطلع بها شيخه الراشدي في قوله:

أُناديك يا منقذنا من فسادنا وعُمدتَنَا في ديننا ومَعادنا
فأنتَ السببُ في مقَال رُشدنا يا قطب زَماننَا وغوثَ بلادنَا
ومَذهبُ ظلها إذا سار سَناهَا. (ابن الحاج، ع. رقم 928: ورقة 6.)

ولما كانت زواياه تقع في طريق ركب الحجاج المغاربة -كما سبق ذكره- فإن القوافل كانت تتوقف بها، فينهلُ حجاجها من فكره وطريقته، خاصة وأنه كان لا يفتر عن تقديم النصيحة الوعظية لهم، فضلاً على مراسلاته إلى أهالي المغرب

الأقصى والتي تعكسها رسالته إلى أهل مراكش ينصحهم فيها إلى الطريق المستقيم، ويعرفهم بأن طريق التصوف يجب أن تؤخذ من أهله بالذوق والسلوك، كما نهاهم فيها عن إتباع الهوى، وعدم الغفلة عن الله. (**ابن الحاج، ع. رقم 928: ورقة 6**).

وبهذه الأطروحة التي تعتمد في تصوف الخواص على الذوق وعلى السلوك في تربية المريدين، والإصلاح الديني والاجتماعي في المجتمع القبلي، استطاع الراشدي أن يؤسس قاعدة صلبة من التلاميذ وصفتهم المصادر بالمرابطين، الذين انتشروا بدورهم في نطاق غرب المغرب الأوسط منهم: أبو عبد الله محمد الخياط، وأبوالحسن علي بن عبد الله الملالي، ومحمد العنتري العربي، وأحمد بن موسى القلعي، ومحمد بن محمد بن بلوطة القلعي، وعبد الرحمان المراثي، ومحمد بن معزي، ومحمد أفنيش الهواري، وعبد الله أخلال القلعي. (**الصباغ، م. 243/ك: 106**)، وعمر الشريف الحسني (**الحفناوي، م. 1991، ج1: 357**).

غير أن بعض الأتباع افتتنوا بكراماته، وأفرطوا في محبته، فجعلوه بمنزلة النبي (ص)، ومن هؤلاء أحمد بن عبد الله المنزلي الذي تزعم هذا الاتجاه، فقد كان من أصحاب الراشدي، ثم تزندق واعتقد الكثير من الغوغاء وأجلاف العرب وأهل الشهوات من أهل الحواضر في دعوته، وهم الذين عرفوا في القرن 10 هـ/16 م بالطائفة اليوسفية أوالعكازية (**القادري، م. 2009: 136**)، والتي لقيت معارضة الفقهاء، وزجر السلطان الذي تتبعهم بالقتل والنفي لقول ابن عسكر: «ولقد أشار الفقهاء على السلطان الغالب بالاعتناء بحسم فساد هذه الطائفة، فسجن منهم، وقتل آخرين، وهؤلاء المبتدعة ليسوا من أحوال الشيخ في شيء بل فعلوا كفعل الروافض والشيعة في أئمتهم». (**ابن عسكر، م. 1977م: 113**).

ورغم هذه الجهود في محاربة البدعيين والمشعوذين داخل الطريقة الراشدية، إلا أن ذلك قد أثر على تاريخها الذي «اصطبغ بتأرجح بين البدعة والسنة» (**النجمي، ع. 2000: 207**)، وهذا ما عرض الراشدي نفسه لانتقادات الفقهاء السلفية الذين أنكروا عليه كثيرًا من القضايا التربوية التي لها صلة بالعامة، لعل أهمها تلقينه لها الذكر بالأسماء الحسنى بما فيهم النساء، أضف إلى ذلك عدم استطاعة خواص تلامذته تجسيد الراشدية في هيئتها العرفانية السنية، مما جعلهم ينزاحون إلى ركن المرابطين مجسدين في القرن 10هـ/16م، فصلاً جديدًا من التاريخ الديني لا ينتمي في تاريخه إلى التصوف والطريقة الصوفية، بل جسم جديد في المنظومة الدينية عُنوانهُ «المرابطية» التي صنعتها الظروف العامة للوسط القبلي حيث: «أن ما يخالف هذه البيئة أويتناقض معها يموت من تلقاء نفسه أويتابع التواجد حتى يصير نسيًا منسيا» (**مفتاح، م. 1980- 1981: 164**)، وهذا بالضبط ما حدث لكل منظومة عرفانية دخلت الوسط القبلي، ومع هذا الحذف صارت «المرابطية» ظاهرة طقوسية قبلية خالية من الفكر الصوفي، تربطها خيوط واهية مع الشريعة، واختصت بذلك كل قبيلة بشيخ مرابط، وأضحى ذلك السمة الغالبة في الحياة الدينية بالمغرب الأوسط العثماني.

المصادر والمراجع المعتمدة

المصادر:

- الحاج موسى علي بن أحمد الجزائري (توفي 13هـ/19م): ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 928.
- أبوحامد محمد العربي تـ988هـ/1052م: مرآة المحاسن، من أخبار الشيخ أبي المحاسن، تحقيق محمد حمزة الكتاني، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.
- الحفناوي أبوالقاسم محمد تـ1942م: تعريف الخلف برجال السلف، ج1، تقديم محمد رؤوف القاسمي، دار موفم للنشر، 1991.
- ابن عسكر محمد الحسني ت986هـ/1578م: دوحة الناشر من كان بالمغرب من مشائخ، القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، ط1، منشورات مركز التراث الثقافي العربي الدار البيضاء، 1397هـ/1977م.
- السلاوي الناصري أحمد بن خالد تـ1887م: الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، ج5، تحقيق أحمد الناصري، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، مطبعة دار المناهل، المغرب، 2005.
- الصباغ أبوعبد الله محمد بن أحمد بن علي –حي 962هـ/1555م- : بستان العارفين الأزهار في مناقب رمز الأخيار ومعدن الأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب الدار، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 243/ك.
- القادري محمد الطيب تـ1773م: الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج، تحقيق مارية دادي، ط1، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة شمس، وجدة، المغرب، 2009.
- المقري أحمد بن محمد التلمساني تـ 1041هـ/1631م: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج5، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1448هـ/1988م.
- الملياني محمد بن يوسف تـ931هـ/1524م: حكم في التصوف، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة الحسنية، الرباط، D/1019.
- الكتاني محمد بن جعفر تـ1345هـ: سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، ج2، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2004.
- الورثيلاني الحسين بن محمد تـ1193هـ/1779م: نزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي شنب، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1326هـ/1988.
- الونشريسي أبوالعباس أحمد بن أحمد بن يحيى تـ914هـ/1511م: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء افريقية والأندلس، أجزاء 1، 2، 11، تحقيق محمد حجي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، 1981.
- مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني الراشدي، الخزانة العامة، الرباط، D/1457.

المراجع:

- فيلالي عبد العزيز: تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية وعمرانية واجتماعية وثقافية)، جزءان، دكتوراه دولة، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1995.

- مفتاح محمد: التيار الصوفي والمجتمع أثناء القرن 8هـ/14م، أسس وكيان، القسم الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1980- 1981،
- النجمي عبد الله: التصوف والبدعة بالمغرب طائفة العكاكزة ق 16- 17م، ط1، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 2000.

- Berque. (J): Un maître de l'heure renoncé (un maitre) in l'intérieur du Maghreb, ed. Gallimard, paris, 1978.
- Bodin Mercel: Nattes et Questions sur Ahmed ben Youssef, revue Africaine, Pub so, chist, Alger, T, LXVI, N°= 323-324, 2éme et 3éme tr, 1925.
- Rinn Louis: Marabouts et khowans étude sur l'islam en Algérie, libraire de l'académie, Alger, 1884.
- Depont Octave et Coppolani xavier: Les Confréries Religieuses Musulmanes, Imprimeur libraire editeur, Alger, 1897.

دور المدرسة الاستشراقية في التعريف بتراث الغرب الإسلامي - فرناندو دي لا جرانخا نموذجا-

عبد الحق شرف،
جامعة تيارت

مقدمة:

إن المتتبع لنشاط المدرسة الاستشراقية في التعريف بتراث الغرب الإسلامي، يلمس ذلك الجهد الكبير الذي بذله رواد هذه المدرسة في سبيل دراسة وتحقيق ونشر ما تيسر نشره من هذا التراث.

وقد يطرح تاريخ الغرب الإسلامي وتراثه المخطوط العديد من القضايا التي تستلزم المراجعة وإعادة النظر حول ما أنجز عنه تأليفا وتحقيقا من طرف المستشرقين، ويجب أن يكون ذلك في طليعة الاهتمامات التي ينبغي أن تنصب عليها المراجعة والتصحيح، ليس بغرض الإنقاص والتقليل من قيمة كل الكتابات الاستشراقية أو تجاهل ما قامت به من أعمال جليلة أسدت خدمة كبيرة لتاريخ الغرب الإسلامي، فما قام به نفر من هؤلاء المستشرقين من أعمال جادة في تحقيق مجموعة من المخطوطات، يجعلنا نسلط الضوء على العديد من قضايا تاريخ الغرب الإسلامي.

ويكفينا في هذا السياق أن ننوه بإنجازات كل من "بروفنسال" و "دوزي" و"فرناندو دي لا جرانجا" وغيرهم من الذين لولا جهودهم لظل تاريخ الغرب الإسلامي وتراثه المخطوط يشكوان من الإهمال والابتسار والسطحية وربما الانقراض والاندثار.

وقد وجد هؤلاء المستشرقون في صحيفة المعهد المصري بمدريد منبرا هاما للتعريف بأعمالهم في مجال تحقيق تراث الغرب الإسلامي منذ أول صدور لها سنة 1953، فراحوا ينشرون ما جادت به أفكارهم وأعمالهم في هذه المجلة كإعلان صريح عن خدمتهم وتفانيهم في التعريف بتراث الغرب الإسلامي.

وسنحاول من خلال هذه الورقة العلمية، أن نتتبع أعمالهم وجهودهم في التعريف بهذا التراث من خلال هذه المجلة منذ بداية صدورها إلى سنة 1998، ونُقدِّم دراسة نقدية للعمل الذي قدمه المستشرق "فرناندو دي لا جرانجا" من خلال تحقيقه لمخطوط "تحفة المغترب ببلاد المغترب" للفشتالي المنشور بالمجلة نفسها سنة 1972 ضمن العدد السابع عشر.

ولا ريب أن الباحث الجادّ عاجز عن متابعة الإنتاج البشري في ميدان المعارف النظرية والعلمية من آداب ولغات وتاريخ وفلسفة وغيرها، هو عاجز عن المتابعة في عصر كثرت فيه التخصصات وتفرعت المعارف إلى حقول معرفية لا يحصيها العدّ، وحسبنا هاهنا ما أعلنه فايول أستاذ النقد في جامعة الصربون من أنه ليس بإمكان اختصاصي واحد في الأدب الفرنسي يدرّس أديبا فحسب، أو فترة أدبية، أو يطبق منهجا نقديا...ليس بإمكانه استيعاب هذه المناهج وتلخيصها. (بادور، أ. 1996، 7)

وقفة مع مجلة المعهد المصري بمدريد منذ صدورها سنة 1953 إلى سنة 1998:

مجلة المعهد المصري؛ هي مجلة أصدرها المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد الذي تأسس سنة 1953. وعن سبب إصدار المجلة نجد مدير المعهد وقتذاك ورئيس تحريرها سامي النشار رحمه الله يقول: "وكما كان إنشاء المعهد ضرورة قصوى لدراسة الحضارة الإسلامية في إسبانيا على يد بحّاث عرب، كانت الحاجة ماسة إلى نشر مجلة للمعهد حاوية لأبحاث حلقته وحلقات الإسبان العلمية، بل إن نظرة المعهد إلى التعاون سمت إلى أفق أعلى..ولكل أن يدلي بدلوه؛ على أن ندلي أيضا بدلونا ما دمنا بصدد تاريخنا". (النشار، س. 1953، 1:هـ)

وقد صدر العدد الأول من المجلة سنة 1953م/1372هـ، وفي مناسبة إصداره نجد سامي النشار يقرّر قائلا: "ونحن نؤمن بأن العلم والبحث ليس وقفا على أمة دون أمة؛ ولا طائفة على طائفة، بل إن البحث العلمي فكرة إنسانية مشاعة بين العلماء..ولذلك نرى في مجلتنا أبحاثا كتبها إسبان وأخرى كتبها فرنسيون، وثالثة هي أقلّها كتبها مصريون وعرب".(النشار، س. 1953، 1:هـ)

وقد كان الأمل كبيرا في أن تلق المجلة رواجا واسعا خاصة في أوساط المدرسة الاستشراقية حتى يُكتَب لها الذيوع والانتشار والقبول، وهو ما تعبّر عنه بصدق العبارة التي أوردها رئيس تحريرها النشار حين قال: "ونحن نأمل أيضا أن نجد أصدق المعاونة من هؤلاء المستشرقين الأوروبيين الذي لم يتمكنوا من إرسال أبحاث للعدد الأول، أو الذين لم تصلهم دعوة منا للكتابة في هذا العدد". (النشار، س. 1953، 1:هـ)

ومن خلال عمل مسحة شاملة لكل أعداد المجلة التي نشرت منذ صدورها إلى سنة 1998، يلاحَظ أن عدد الدراسات التي نشرها المستشرقون في أعدادها الثلاثين (القسم العربي) بدأت تتناقص تدريجيا إلى آخر عدد؛ وفي بعض الأحيان لا نسجل لها حضورا على الإطلاق.

العدد الأول: سجلت المدرسة الإستشراقية حضورا قويا من حيث عدد الدراسات المنشورة فيه، فمن بين تسعة دراسات نشرت ضمنه؛ ظفر المستشرقون بستة منها موزعة حسب الجدول التالي:

اسم المستشرق	عنوان الدراسة المقدمة
رامون مننديث بيدال	إسبانيا حلقة اتصال بين المسيحية والإسلام. (مننداث، ر. 1953، 1:1- 24)
إميليو غرسيه غومس	قصيدة سياسية لابن طفيل لم تنشر بعد. (غومس، إ. 1953، 1:25- 32)
الأب ما نويل آلونسو آلونسو	ابن سينا وآثاره الأولى في العالم اللاتيني. (آلونسو، آ. 1953، 1:40- 61)
آ. جيبيو	ثلاثة نقود لاتينية عربية مع مجموعة جاك دو مورجان. (جيبيو، آ. 1953، 1:62- 70)
خوان بيرنيط	هل هناك أصل عربي إسباني لفن الخرائط البحرية. (بيرنيط، خ. 1953، 1:71- 96)
ليوبولد توريس بلباس	الأبنية الإسبانية الإسلامية. (بلباس، ل. 1953، 1:

	97- 128)

العدد الثاني: والذي صدر بتاريخ 1954م/1373هـ برئاسة مدير المعهد حسين مؤنس، وقد ضمّ القسم العربي منه حضورا محتشما للدراسات الاستشراقية، فمن بين 13 دراسة نشرت فيه نجد دراستين فقط للمستشرق الفرنسي برفنصال والإسباني غومس، وهي كالتالي:

اسم المستشرق	عنوان الدراسة المقدمة
ليفي بروفنصال	نص جديد عن فتح العرب للمغرب. (بروفنصال، ل. 1954، 2: 193- 224)
إميليو غرسيه غومس	كتاب "الأيام" ومكانته في تاريخ النثر العربي. (غومس، إ. 1954، 2: 240- 251)

العدد الثالث: الصادر بتاريخ 1955م/1374هـ ضمّ ستة دراسات؛ ظفر المستشرقون بدراسة واحدة منها فقط، وهي عبارة عن رسالة مخطوطة لابن الصفار معنونة بـ: "كتاب العمل بالإسطرلاب وذكر آلاته وأجزائه" والتي قام على نشرها المستشرق مياس بياكروزا. (بياكروزا، م. 1954، 3: 47- 76)

العدد الرابع: الذي صدر سنة 1956، نُشرت فيه دراسة واحدة عن تاريخ الغرب الإسلامي، للمستشرق لويس سيكو دي لوثينا(مستشرق إسباني، وأستاذ اللغة العربية في جامعة غرناطة ومدير مدرسة الأبحاث العربية فيها. لوثينا، ل. 1954، 4: 169) تحت عنوان: "وثائق عربية غرناطية لم تنشر". (لوثينا، ل. 1954، 4: 169- 181) وهذه الدراسة عبارة عن محاضرة قدمها الأستاذ سيكو إلى المؤتمر الألماني الثاني للإستشراق المنعقد في بون عاصمة الاتحاد الفدرالي الألماني سنة 1952. (لوثينا، ل. 1954، 4: 169)

الأعداد: الخامس الصادر سنة 1957، والسادس الصادر سنة 1958، ولم يضم هذين بين طيّيهما أي دراسة استشراقية عن تاريخ الغرب الإسلامي.

العددان السابع والثامن: الصادران سنة 1959، نجد فيه تكملة للدراسة السابقة التي نشرها المستشرق الإسباني سيكو دي لوثينا في العدد الرابع عن الوثائق العربية الغرناطية. (لوثينا، ل. 1959، 7و8: 85- 108)

العددان التاسع والعاشر: اللذان صدرا سنة 1961، وقد قدم البحاثة الإسباني أمبروزيو أويثي ميرندا فيهما دراسة قيّمة تمثلت في تحقيق لكتاب "الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدّين" لمؤلف مجهول. (ميرندا، أ. 1954، 9و10: 15- 256) وقد تم نشر العمل كاملا في المجلد الخامس من القسم الإفرنجي.

الأعداد: 11- 12 الصادر بتاريخ 1963 والعدد 13 الصادر بتاريخ 1965؛ نجد غيابا تاما لأبحاث المستشرقين.

العدد الرابع عشر: الصادر بتاريخ 1967 ضمّ بين دفتيه دراسة عن "طب الأسنان عند العرب" قدّمها الأستاذ الألماني أتو شبيس ونقلها إلى العربية حسين مؤنس. (شبيس، أ. 1967، 14: 230)

العدد الخامس عشر: صدر هذا العدد سنة 1970 ونشرت فيه دراسة للباحث الألماني هانز ردولف سنجر(رئيس قسم اللغة العربية بمعهد الدراسات الأجنبية، جامعة ماينز، جرمر سهايم، ألمانيا الإتحادية. هانز، ر. 15: 1970، 196) عن "قائمة بأسماء الأماكن

والبلدان الواردة في كتاب الصلة لابن بشكوال". (هانز، ر. 15: 1970، 151-196)

العدد السادس عشر: صدر العدد سنة 1971 وردت بين ضمّتيه دراسة للباحث الألماني باول كونتش عن "آثار التراث العربي في اللغة الألمانية". (كونتش، ب. 16: 1971، 35-47)

العدد السابع عشر: صدر سنة 1972، وقد نُشر ضمنه بحثان فقط كان أحدهما من نصيب المستشرق فرناندو دي لا جرانخا وهو عبارة عن تحقيق لمخطوط "تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في كرامات الشيخ أبي مروان" لأحمد بن إبراهيم بن يحي الأزدي الفشتالي والذي سنخصّه بدراسة نقدية. (لاجرانخا، ف. 17: 1972، 15-182)

الأعداد: 18 لسنة1974- 75، ثم العدد19 لسنة 1976- 78، وكذا العدد20 الصادر سنة 1979- 80، لم ينشر أي بحث لأي واحد من المستشرقين في القسم العربي من هذه الأعداد.

وفي العدد22 الصادر بتاريخ 1983- 84، لم يضمّ بين جنباته أي دراسة استشراقية.

العدد الثالث والعشرون: صدر هذا العدد سنة 1985- 86، وهو عدد خاص بالأبحاث التي ألقيت في مؤتمر الحضارة الأندلسية بجامعة القاهرة سنة 1985.

وقد احتوى هذا العدد على دراسة مهمة للباحث فدريكو كورينتي قرطبة عن "خصائص كلام أهل الأندلس نظما ونثرا".(كورينتي، ف. 23: 1985- 1986، 59- 68)

الأعداد: 24 الصادر سنة 1987- 88، 25 الصادر سنة 1991- 92، 26 الصادر سنة1993- 94، جاءت كلها- في القسم العربي منها- خالية من أبحاث المستشرقين.

الأعداد: 28 الصادر سنة 1996 (عدد خاص بالذكرى الأولى لعميد المستعربين الإسبان إميليو غارثيا غومث) 29 الصادر سنة 1997، جاءت خالية من أبحاث المستشرقين.

العدد الثلاثون: صدر هذا العدد سنة 1998، وقد ضم هذا العدد بين دفّتيه دراسة للأستاذ أكناثيو فيرناندو بعنوان: "اللغة العربية في مدينة طليطلة بعد الفتح النصراني ووثائق المستعربين".(أكناثيو، ف. 30: 1998، 161- 170)

وعلى العموم؛ نلاحظ من خلال هذه المسحة الشاملة لكل الدراسات الاستشراقية المقدمة في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية- القسم العربي- أن عدد الدراسات التي قدّمها المستشرقون بدأت تتناقص تدريجيا منذ بداية صدورها سنة 1953 إلى غاية سنة 1998، وفي بعض الأحيان تنعدم انعداما تاما كما تمت الإشارة إلى ذلك سالفا.

وفيما يلي نحاول تقديم دراسة نقدية لواحدة من هذه الدراسات، ونعني بها العمل الذي نشره "فرناندو دي لا جرانخا" في عدد سنة 1972، وهو عبارة عن تحقيق لمخطوط "تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في كرامات الشيخ أبي مروان" لأحمد بن إبراهيم بن يحي الأزدي الفشتالي.

التعريف بالمستشرق فرناندو دي لا جرانخا سانتا مريا:

ولد فرناندو دي لا جرانخا في سنة 1928 بمدينة مدريد الإسبانية في حي Maravillas أو العجائب؛ من عائلة متواضعة. وبعد اجتيازه لامتحان البكالوريا التحق بالجامعة ليتخصص في الفلسفة والآداب.

وفي الجامعة تأثر لاجرانخا كثيرا بأستاذه إميليو غرسية غومس الذي جمعته به علاقة لسنوات طويلة كان خلالها ينصحه بتعلّم اللغة العربية، هذه الأخيرة كان لاجرانخا قد قرر أن يتعلمها ويتبحر فيها بعد زيارته للعرائش وتطوان خلال سنوات الخدمة العسكرية.

كما أنه وخلال ذهابه إلى مصر في إطار منحة جامعية من طرف وزارة الشؤون الخارجية لمواصلة دراسته في جامعة القاهرة بين سنتي 1953- 1955، استقبله كل من طه حسين ولويس ماسينيون. ولسوء الحظّ فإن مدّة إقامته بمصر لم تطل كما كان مقررا لها أن تدوم طويلا بسبب المرض، حيث اضطر للعودة إلى إسبانيا.

وبعد شفائه من المرض أكمل دراسته في كلية الفلسفة والآداب بجامعة مدريد؛ هذه الجامعة التي نُصّب فيها كأستاذ مساعد في قسم العربية وكمسؤول عن الكاتدرائية التي كان يديرها أستاذه غومس الذي استدعي في إطار مهمة ذبلوماسية في الشرق الأوسط.

وخلال سنة 1961 فاز بمنصب أستاذ مساعد ومنصب كاتدرائي للغة والأدب العربي بجامعة سرغوسا سنة 1964. وهذه الجامعة - سرغوسا- مكث بها مدة أربع سنوات حتى سنة 1968 وهو تاريخ رجوعه إلى مدريد لينظم قسم اللغة العربية للجامعة المستقلة.

وقد عاش لاجرانخا حياة علمية حافلة توزّعت بين مناقشته لأطروحة الدكتوراه سنة 1960، وكذا نشر الكثير من الدراسات الأندلسية نظما ونثرا، حيث كان له فضول بدون حدود فيما تعلق بدراسة مميزات العقلية العربية الأندلسية والكتب المتداولة وقتها، وكذا المعتقدات الشعبية والحكايات المتداولة شفويا، واستطاع ترجمة أغلب الموروث الشعبي الأندلسي من العربية إلى الإسبانية.

وخلال سنة 1987 مرض لاجرانخا كثيرا إلى درجة أنه وبعد شفائه منه لم يعد قادرا على أن يعود إلى ما كان عليه من نشاط قبل المرض، ليبدأ منحنى حياته في الهبوط شيئا فشيئا إلى أن طلب التقاعد سنة 1997.

ومع بداية شهر جوان من سنة 1998 مرض لاجرانخا مرضه الأخير وقد اهتمت به زوجته كثيرا خلال هذه الفترة، وبقي بضعة أشهر يصارع المرض إلى توفي يوم 24 فيفري 1999م، ودفن يوم الخميس 25 فيفري في يوم بارد وقارص وممطر جدا.

(Teresa, G. 1999, XX2 :261_274)

لاجرانخا ومنهجه في التعريف بمخطوط تحفة المغترب ونسبته إلى مؤلّفه:

كتاب تحفة المغترب ببلاد المغرب للفشتالي، من المخطوطات النفيسة التي حفظها لنا الزمن، قام على نشره وتحقيقه المستشرق الإسباني فرناندو دي لا جرانخا في صحيفة المعهد المصري ضمن أعمال الجزء السابع عشر لسنة 1972، وقد استغرق ذلك الصفحات 5- 180.

وذكر لا جرانخا أن كتاب "تحفة المغترب ببلاد المغرب" لأحمد بن إبراهيم بن يحي الأزدي الفشتالي، يتواجد ضمن مجموع مخطوط فريد ونفيس محفوظ بالمكتبة الوطنية بباريس تحت رقم 3486، ويحتل الورقات 143 إلى 197. ".(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 05)

وقد أورد كارل بروكلمان في تاريخ الآداب عنوان المخطوط فقط ومؤلفه الذي يسميه "أجمد بن إبراهيم الأزدي الفشتالي" ولم يزد عن ذلك شيئا، واعتبر المخطوط كما لو كان عملا شعريا.

كما أن جورج فايدا في فهرسته للمخطوطات العربية الإسلامية بالمكتبة الوطنية بباريس أورد اسم مؤلف المخطوط كما أورده بروكلمان، بيد أنه كان مترددا كثيرا في نسبة المخطوط إلى صاحبه، فأورده مرات بـ "القشتالي" ومرات بـ"الفلالي"، لكنه اعتبر المخطوط عملا تاريخيا صِرفا. (Fajda, G, 1953: 691)

وقد ردّ لا جرانخا على هذا التذبذب الوارد عند كل من بروكلمان وفايدا قائلا: والواقع أن اسم المؤلف يظهر بوضوح مرتين في نفس المخطوط عند الورقة 143و والورقة 144و، وبصورة كاملة على النحو التالي: "قال العبد الفقير إلى رحمة ربه، المعترف بذنوبه أحمد بن إبراهيم بن يحي الأزدي الفشتالي".(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 17)

وأما عن عنوان المخطوط ومناسبة التأليف فقد أورد لا جرانخا نقلا عن المخطوط ما يلي: "تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في كرامات الشيخ أبي مروان"، "أما بعد: فإنه قد سألني قبل هذا الآن جماعة من الإخوان، أن أؤلّف لهم ما رأيت أو ما بلغني عن ثقات أهل هذا الزمان، من كرامات الشيخ أبي مروان عبد الملك بن إبراهيم بن بشر القيسي".(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 17)

وعلى الرغم مِن أنّ كل من بروكلمان وفايدا لم يعطيا أية معلومات هامة عن المخطوط ولا عن مؤلفه ولا الشخصية التي أُلِّفَ من أجلها المخطوط، فإن المسألة بدت معقدّة بعض الشيء. بيد أن لا جرانخا تفطن لرواية مهمة جدا حسمت الأمر في الأخير وهي الرواية التي أوردها المقري في نفح الطيب والتي أنقضت الموقف لحسن الحظ.

فقد عرّف المقري بالشخصية المرادة من هذا التأليف- تحفة المغترب- "أبو مروان"، وذلك في معرض حديثه عن الأندلسيين الذين رحلوا إلى المشرق قائلا: "ومن الراحلين الولي الصالح أبو مروان عبد الملك بن إبراهيم بن بشر القيسي، وهو ابن أخت ابن صاحب الصلاة البجانسي نسبة إلى بجانس قرية من قرى وادي آش، وكان رحمه الله في أواسط المائة السابعة، وقد ذكره الفقيه أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن يحي الأزدي الفشتالي في تأليفه الذي سمّاه تحفة المغترب ببلاد المغترب".(المقري، أ. تحقيق إحسان عباس، 1988، 2: 690)

ومما يعضّد ما ذهب إليه لا جرانخا سابقا، هو أن صاحب النفح نقل بعض الفقرات عن تحفة المغترب السابق الذكر، حيث نجده يسرد لنا حديثا دار بين مؤلفه والشيخ أبي مروان، قائلا: "سألت الشيخ أبا مروان يوما في مسيري معه من وادي آش إلى بلده بجانس سنة تسع وأربعين وستمائة، فقلت له: أنت يا سيدي لم تكن قرأت ولا لازمت المشايخ قبل سفرك للمشرق، ولا سافرت مع عالم تقتدي ببركته في هذا الطريق؟ فقال لي: أقام الله تعالى لي من باطني شيخا. قلت له: كيف؟ قال: كنت إذا عرض لي

أمر نظرت في خاطري فيخطر لي خاطران في ذلك، أحدهما محمود والآخر مذموم، فكنت أجتنب المذموم وأرتكب المحمود، فإذا وصلت إلى أقرب بلد سألت عمّن فيه من المشايخ والعلماء فأسأله عن ذلك، فكان يذكر لي المحمود محمودا والمذموم مذموما فأحمد الله تعالى أن وفقني، ومع تتابع ذلك واتصاله دون مخالفة لم أعتمد على ما يقع بخاطري من الأمور الشرعية إلى الآن حتى أسأل عنه من حضر من العلماء".(المقري، أ. تحقيق إحسان عباس، 1988، 2: 690- 691)

كما نقل لنا المقري موقف صاحب تحفة المغترب رأيه في حق المتصوفة، حيث قال: "حموا طريق الحق فحاماهم، ونوّر بصائرهم فأصمّهم عن الباطل وأعماهم، وأهانوا في رضاه نفوسهم، ورفضوا نعماهم فأعلى قدرهم عنده وعند الناس وأسماهم".(المقري، أ. تحقيق إحسان عباس، 1988، 2: 691)

ومما ينمّ عن أهمية ما وظّفه لا جرانخا من أدلّة في إثبات عنوان المخطوط ونسبته لمؤلّفه، هو أنه لا بروكلمان ولا فايدا ولا بقية المستشرقين ممن تناولوا شخصية أبي مروان بطريقة غير مباشرة، لم يشيروا إلى رواية المقري هذه على الإطلاق مع أهميتها.

موضوع المخطوط والرد على الشبهات والأخطاء التي وقع فيها لا جرانخا:

يدور موضوع مخطوط "تحفة المغترب" حول كرامات الولي الصالح أبو مروان عبد الملك بن إبراهيم بن بشّر القيسي. وأما عن المصادر التي تناولت حياة الشيخ أبي مروان، نجد لا جرانخا يؤكد أن المعلومات الواردة حول هذه الشخصية والترجمة الأوفى حظا له، هي تلك الترجمة التي أوردها عبد الحق بن إسماعيل الباديسي في كتاب المقصد الشريف والمنزع اللطيف في ذكر صلحاء الريف، الذي قام المستعرب الفرنسي جورج كولان بترجمة القسم الثالث منه إلى الفرنسية والتعليق عليه (المنوني، م. 1983، 1: 75) ، وقد كان الشيخ أبو مروان الأندلس الوحيد الذي ترجم له الباديسي ترجمة مطولة.

وذكر صاحب النفح أن الشيخ أبي مروان، هو ابن أخت ابن صاحب الصلاة البجانسي نسبة إلى بجانس قرية من قرى وادي آش، وقد كان حيا رحمه الله في أواسط المائة السابعة. ".(المقري، أ. تحقيق إحسان عباس، 1988، 2: 690)

وقد عاش الشيخ أبو مروان في عصر حاسم حرج، وهو عهد انقضاء الدولة الموحدية، وعاش سنوات طويلة جاب خلالها أنحاء العالم الإسلامي، فأدى فريضة الحج مرات عديدة، وأقام في مصر والشام والعراق وبلغ بلاد خراسان، وتجول في شمال إفريقيا إلى أن استقر به المقام بمدينة سبتة التي وافته المنية بها، ودفن برابطة أحجار السودان بضواحيها. (لاجرانخا، ف. 17: 1972، 09 و12)

وفي حديثه عن شخصية أبي مروان ونسبته إلى بجانس، نجد أن المحقق قد حصل له تذبذب كبير في ذكر الاسم الصحيح لهذه القرية التي ينتمي إليها الشيخ أبو مروان.

فقد ورد اسم القرية عند المحقق في تقديمه للمخطوط كما يلي: "والواقع أن مخطوط تحفة المغترب يدور موضوعه حول كرامات الشيخ أبي مروان عبد الملك بن إبراهيم بن بشر القيسي اليحانسي نسبة إلى بلدة يحانس الحالية في ولاية المرية" وقد علّل لا جرانخا هذه النسبة قائلا: "وكلمة يحانس والنسبة إليها يحانسي تظهران في بعض المصادر المغربية في أشكال مختلفة"، ويعدّ هذا من الأخطاء التي وقع فيها لا جرانخا،

حيث إن اسم القرية هو بجانس وليس يحانس، حجتنا في ذلك ما ذكرناه سابقا نقلا عن المقري في نفح الطيب.

ثم إن المصادر المغربية التي أشار إليها لا جرانخا واعتمدها لتبرير ما ذهب إليه خاصة منها كتاب روض القرطاس لم تشر على الإطلاق إلى هذه القرية والاختلاف الوارد في رسم اسمها كما ذكر لا جرانخا في قوله"ومن المؤكد أن كتاب روض القرطاس كان يعني شيخنا أبا مروان عند قوله في أحداث سنة 667هـ/1268- 1269: وفي سنة سبع وستين توفي الشيخ الصالح أبو مروان الوجانسي بمدينة سبتة".(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 08) وبرجوعنا إلى أحداث هذه السنة عند صاحب روض القرطاس نجد أنه لم يشر على الإطلاق إلى الرواية التي ساقاها لا جرانخا. (ابن أبي زرع، ف. 1972: 277و 306- 307)

كما أن لا جرانخا ذهب في تأكيد هذه المسألة إلى أبعد من ذلك، حيث استدلّ بما أورده المستشرق الإسباني ميجيل أسين بلاثيوس من أن الشيخ أبو مروان من يحانس وليس بجانس، وذلك في معرض حديثه لتتلمذ الشيخ أبي الحسن الشاذلي على يدي الشيخ أبي مروان.(Miguel, A. 1945,x,1215)

ومن الغريب أن لا جرانخا قد تكرر معه الخطأ إلى نهاية المخطوط؛ دون أن ينتبه أن رسم الباء والجيم مشابه لرسم الياء والحاء في الخط المغربي وهو الخط الذي كتب به المخطوط كما أشار إليه هو نفسه واعترف به لما قال: "إن مخطوطة التحفة ليست مؤرخة مع أنها قديمة قد تعود إلى القرن الخامس عشر الميلادي..وهي مكتوبة بخط مغربي غير أنيق وكثير الإهمال، وهي في كثير من الأحيان بخط غير معجم الحروف، وهناك بضعة كلمات قليلة مشكلة جزئيا أوكليا"(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 08)، ومن المرجح أن يكون لا جرانخا قد ذهب ضحية عدم معرفته بالرسم المغربي معرفة شاملة، والإهمال وغياب الأناقة التي كتب بها.

القيمة التاريخية للمخطوط من وجهة نظر لا جرانخا:

وعن قيمة كتاب تحفة المغترب ومن وجهة نظر موضوعية، فإننا نجد لا جرانخا وبكل تواضع، يشير إلى أنه لم يكن بحاجة إلى تبرير نشره لهذا المخطوط الذي كان منسيا وقتها، بل كان لزاما الإشارة إلى الأهمية القصوى التي تكتسيها مثل هذه المؤلفات عن الكرامات لدراسة الحياة الروحية والتصوف في بلاد المغرب الإسلامي ابتداء من القرن السادس الهجري الموافق للثاني عشر الميلادي.

وقد نوّه المحقق للأهمية القصوى لهذا الكتاب قائلا: "إن أهم شيء في هذا الكتاب بالإضافة إلى المادة الوافية التي يقدمها لدراسة نفسية هذا الشيخ الأندلسي وبالإضافة إلى المعلومات التاريخية المهمة، هو ما نجده في تصويره للحياة الاجتماعية، وعرضه لمجريات الحياة اليومية والعائلية، وكذلك ما نجده أيضا من آراء هذا الشيخ الأندلسي حول المشرق الإسلامي"(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 12)، ثم يضيف قائلا: "إن تحفة المغترب الذي أوحته الدوافع نفسها والروح نفسها التي أوحت التآليف المغربية الأخرى؛ له أهمية أكبر من حيث أنه مركز حول شخصية واحدة، ويعتبر نوعا من الترجمة لإنسان غير عادي، بالإضافة إلى أنه يفيدنا في التعرف على الظاهرة الدينية ومدى إحساس الأندلسيين بها".(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 11- 12)

ويرجح لا جرانخا أن يكون سبب تأليف الكتاب هو ظاهرة التصوف التي طبعت الحياة العامة زمن المرابطين والموحدين، وراحت تتعمّق أكثر فأكثر في نفوس الجماهير الشعبية حتى أخذت تنعكس في تآليف شعبية جعلت تعتني بجمع تراجم هؤلاء الرجال البسطاء الذين كانوا أولياء الله الصالحين. (لاجرانخا، ف. 17: 1972، 11)

ويبرر ما ذهب إليه لا جرانخا ويؤيده قول كولان حين تحدث عن أهمية هذه التآليف خلال هذا العهد، خاصة منها كتاب المقصد الشريف للباديسي وكتاب التشوف للتادلي، وكتاب أنس الفقير لابن قنفذ، بل إن لا جرانخا يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير لما يقرر قائلا: "وليس في الأندلس هذا النوع من الأدب".(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 11)

ملاحظات نقدية على منهج لا جرانخا في تحقيقه لتحفة المغترب:

إن القارئ لمخطوط تحفة المغترب ببلاد المغترب الذي حققه ونشره لا جرانخا، يلمس الجهد المبذول من أجل تقديمه في صورته الصحيحة وهو الشيء المرجو من عملية التحقيق التي تهدف إلى إخراج المخطوط كما أراد له مؤلفه خاليا من الأخطاء والتصحيف والتحريف. (المنجد، ص. 1987: 09)

وعملا وتماشيا مع قواعد التحقيق التي أرساها المحققون المتقدمون ثم المحدثون، فإن لا جرانخا قد مضى في تحقيقه للمخطوط على النهج نفسه مراعيا في ذلك ما طبقه المستشرقون في نشرهم للنصوص العربية من قواعد دقيقة تضمن الأمانة في إخراج النص.

ورغم أن لا جرانخا قدّم جهدا معتبرا في سبيل إخراج المخطوط إلى النور وهي مزية كبيرة قدّمها لتراث الغرب الإسلامي - ولا نبخسها حقها - فقد وقع في بعض الأخطاء وهي كالآتي:

أولا: في نسبة المخطوط إلى صاحبه

تقتضي عملية التحقيق أن يتحقق من صحة الكتاب واسمه ونسبته إلى مؤلفه (المنجد، ص. 1987: 15)، لكن لا جرانخا نجده في نسبة المخطوط رغم أنه أشار إلى التذبذب الذي حصل عند بركلمان، والتناقض الذي وقع فيه جورج فايدا في التحقق صحة اسم المؤلف، فإنه ترك المسألة دون قيد ودون تمحيص ولا تحقيق، بل إنه أصرّ على مؤلّف مخطوط "تحفة المغترب ببلاد المغترب" هو أحمد بن إبراهيم بن يحي الأزدي القشتالي والصواب الفشتالي وليس القشتالي كما دلّلنا على ذلك بما ذكره المقري في النفح، ويلاحظ أن هذا الخطأ قد تكرر في كل المخطوط بدون استثناء.

ثانيا: معارضة النصوص المنقولة بمصادرها

لم يكلّف لا جرانخا نفسه عناء تخريج النصوص التي استدلّ بها صاحب المخطوط، متحججا في ذلك بقوله: "إن التعليق والتفسير ومناقشة العديد من الجمل والعبارات الغامضة في النص سنوردها في الترجمة الإسبانية".(لاجرانخا، ف. 17: 1972، 13)

ثالثا: التحقق من رسم الحروف تفاديا للتصحيف والتحريف

وقد وقع لا جرانخا في هذا المطبّ ونبهنا إلى ذلك سابقا، وهو ما جعله يثبت بعض الأشياء خطأ مثل نسبة المخطوط لصاحبه والقرية التي سكنها الشيخ أبو مروان المعني بكتاب التحفة.

رابعا: إثبات نص المخطوط كاملا

الأصل أن يثبت المحقق النص كما كتبه مؤلّفه دون زيادة ولا نقصان، ويسمح للمحقق إضافة حرف أو كلمة سقطت من المتن شريطة أن ينبّه على ذلك(المنجد، ص. 1987: 16)، لكن لا جرانخا بتر صفحات كاملة من المخطوط دون أن ينبه على ذلك، ربما لأنه رأى فيها ضربا من الحشو والإطناب كما فعل مع ديباجة المخطوط (و143ظ) التي اكتفى منها بالبداية فقط وحذف البقية واستعان بوضع نقاط استمرارية بدلها (لاجرانخا، ف. 17: 1972، 17) وانتقل مباشرة إلى مواضيع المخطوط (و144و) (لاجرانخا، ف. 17: 1972، 17) ليعود بعد ذلك ويحذف جزءا كبيرا من المخطوط يقدر بحوالي أربع عشرة صفحة ابتداء من (و144ظ) إلى (و152ظ). (لاجرانخا، ف. 17: 1972، 19)

خاتمة:

ظلّت مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد - التي تعاقب على إدارة تحريرها الكثير من أجلاء المؤرخين- قرابة النصف قرن منبرا هاما لعدد من الدارسين الإسبان مستشرقون ومستعربون، حاولوا من خلال أبحاثهم الجادة التعريف بتراث الغرب الإسلامي وإخراج بعضه إلى النور.

ويعتبر المستشرق الإسباني فرناندو دي لا جرانخا المعروف بحبه وإنصافه لتراث الغرب الإسلامي من المستشرقين الذين أدلوا بدلوهم في مجال تحقيق ونشر نصوص كثيرة من تراثنا الأندلسي، وما نَشَرَه في صحيفة المعهد المصري متمثلا في مخطوط تحفة المغترب للفشتالي - رغم وقوعه في بعض المطبات والهفوات- جاء بحق محاولة جادة أضافت جديدا علميا في مجال البحث التاريخي للغرب الإسلامي.

المصادر والمراجع:

ابن أبي زرع الفاسي، علي. (1972) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط: دار المصور للطباعة والوراقة.

أكناثيو، فرناندو. (1998). "اللغة العربية في مدينة طليطلة بعد الفتح النصراني ووثائق المستغربين". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج30، ص.ص. 161- 170.

ألونسو، ألونسو. (1953). "ابن سينا وآثاره الأولى في العالم اللاتيني" تعريب تاج الدين أبو زيد. مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج 01(العدد 1)، ص.ص. 40- 61.

بادور، أمين سلمان. (1996) مجلة المناهل- دراسة بيبليومترية وتوثيق منهجي لموادها من العدد الأول حتى الأربعين 1974حتى 1992، ط1، الرياض: مكتبة فهد الوطنية.

بروفنسال، ليفي. (1954). "نص جديد عن فتح العرب للمغرب". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج02(العدد 1- 2)، ص.ص. 193- 224.

بلباس، ليوبولدو. (1953). "الأبنية الإسبانية الإسلامية" تعريب علية إبراهيم العناني. مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج 01(العدد 1)، ص.ص. 97- 128.

بياكروزا، مياس. (1955). "كتاب العمل بالإسطرلاب لابن الصفار". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج01 (العدد 3)، ص.ص. 47- 76.

بيرنيط، خوان. (1953). "هل هناك أصل عربي لفن الخرائط البحرية" تعريب مختار العبادي. مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج 01(العدد 1)، ص.ص. 71- 96.

جيبو، آ. (1953). "ثلاثة نقود لاتينية عربية من نقود من مجموعة جاك دو مورجان" تعريب تاج الدين أبو زيد. مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج 01(العدد 1)، ص.ص. 62- 70.

شبيس، أوتو. (1967). "طب الأسنان عند العرب". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج14، ص.ص. 199- 230.

غومس، إميليو. (1953). "قصيدة سياسية لابن طفيل لم تنشر". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج 01(العدد 1)، ص.ص. 25- 32.

غومس، إميليو. (1954). " كتاب الأيام ومكانته في النثر العربي". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج02(العدد 1- 2)، ص.ص. 240- 251.

كورينتي، فدريكو. (1985). "خصائص كلام أهل الأندلس". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج23، ص.ص. 59- 68.

كونتش، باول. (1971). "آثار التراث العربي في اللغة الألمانية". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج16، ص.ص. 35- 47.

لاجرانخا، فرنادو دي. (1972). "كتاب تحفة المغترب ببلاد المغرب". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج17، ص.ص. 05- 182.

لوثينا، لويس سيكو. (1956). " وثائق عربية غرناطية لم تنشر بعد". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج04(العدد 1- 2)، ص.ص. 169- 183.

لوثينا، لويس سيكو. (1959- 60). "الوثائق العربية الغرناطية وقيمتها التاريخية". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج7- 8، ص.ص. 85- 108.

المقري، أبو العباس أحمد(1988) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر.

المنجد، صلاح الدين. (1987) قواعد تحقيق المخطوطات، ط7، بيروت: دار الكتاب الجديد.

مننداث، رامون. (1953). "إسبانيا حلقة اتصال بين المسيحية والإسلام" تعريب لطفي عبد البديع. مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج 01(العدد 1)، ص.ص. 01- 24.

المنوني، محمد. (1983) المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح العربي إلى نهاية العصر الحديث، ج1.

النشار، سامي. (1953). "تقديم المجلة". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج01(العدد 1- 2)، ص.ص. أ- و.

هانز، ردولف. (1970). "قائمة بأسماء الأماكن والبلدان الواردة في كتاب الصلة لابن بشكوال". مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج 15 (العدد 1)، ص.ص. 151- 196.

G. Fajda, Index général des manuscrits arabes musulmans de bibliothèque national de Paris, Paris 1953.

Miguel Asin Palacios, Sadilies y alumbrados, en "Al- Andalus", X 1945.

Teresa, Garulo, Don Fernando De La Granja Santamaria (1928_1999) In Memoriam, Al_Qantara, revista de estudios Aarabes, Vol XX2, Madrid 1999.

دور الأسطول الجزائري في معركة ليبانتو 1571

د. عبد القادر فكاير،
المركز الجامعي خميس مليانة.

مقدمة:

تعد معركة ليبانتو(Lépanto) من أهم المجابهات العسكرية التي شهدها البحر المتوسط خلال القرن السادس عشر، بين المسلمين الذين كانت تتصدرهم الدولة العثمانية وبين التحالف المسيحي، الذي أشرفت على تشكيله البابوية في روما برئاسة البابا بيوس الخامس. وكانت الدولة العثمانية تعتمد في حروبها المتوسطية ضد خصومها من الدول الأوربية على الإيالات التابعة لها المطلة على البحر المتوسط، ابتداء من مصر إلى إيالة الجزائر. وقد سبق للجزائر قبل هذا الموعد الحربي، أن شاركت إلى جانب العثمانيين في معركة بريفيزا سنة 1538 في عهد خير الدين، وكذلك في معركة حصار مالطا في سنة 1565 . كما أنها شاركت مجابهات حربية أخرى وقعت بعد معركة ليبانتو، وعلى الخصوص في حروب اليونان التي وقعت في أوائل القرن التاسع عشر. في هذه الورقات نسلط الضوء على مشاركة الجزائر بأسطولها إلى جانب العثمانيين في معركة ليبانتو.

1. الصراع الإسلامي المسيحي في البحر المتوسط:

مما لا شك فيه أن تخطيط الدول الأوربية المسيحية لمعركة حاسمة ضد امتداد الزحف الإسلامي في البحر المتوسط ؛ بدأ التدبير له بعد نهاية الحصار الإسلامي لمالطا سنة 1565، الذي ضربه العثمانيون عليها ما بين 18 ماي و11 سبتمبر، ضد فرسان القديس يوحنا، الذين كانوا يتعرضون إلى السفن الإسلامية، وإلى الحجاج وهم في طريقهم إلى مكة. كما أنهم كانوا يشاركون في الحملات الأسبانية على سواحل بلاد المغرب، مثل حملة شارلكان على تونس1535، وحملته على مدينة الجزائر سنة 1541 وغيرها.

ولم تكن وفاة السلطان العثماني سليمان القانوني سنة 1566، لتوقف الزحف العثماني في أوربا أو في البحر المتوسط، والذي كان أكثر صمودا أمام تلك القوى (Belhamissi,M.1983:138.). وقد شهدت نفس السنة لدى الطرف المسيحي ظهور شخصية البابا بيوس الخامس (Pie V) على رأس الكنيسة الكاثوليكية في روما . الذي شرع منذ اعتلائه كرسي البابوية، بعد أربع أيام من انتخابه، في إعداد حرب صليبية جديدة. غير أن الأحداث التي جرت في تلك السنة، لم تسمح إلا بتهيىء الظروف المؤدية لها (Braudel, F.1982:332)، والمتمثلة في إجراء الاتصالات والدعوة لها.

ولما كانت أسبانيا أهم الدول الأوربية حرصا على جعل البحر المتوسط مسيحيا، والساعية إلى الحد من نشاط البحرية الإسلامية فيه، بعث البابا إلى ملكها فيليب الثاني رسالة مؤرخة في 8 مارس 1570 ، جاء فيها : ((**إن الإمبراطورية قد امتدت بفعل تخاذلنا حتى أصبحنا لا نستطيع أن نقف في وجهها إلا إذا اتحد الحكام المسيحيون ضدها وواجهوها بجيوش قوية برية وبحرية...ونحن متأكدون من أنه لا يوجد حاكم مسيحي قادر على الوقوف بمفرده في وجه الأتراك**))(Falloux, C.1858:223) .

2 ـ السبب المباشر للمعركة:

إن ذلك الصراع الإسلامي المسيحي الذي آل في النهاية إلى معركة ليبانتو، كان يستدعي سببا مباشرا، كشأن أي حدث تاريخي كبير على شاكلة هذه المعركة. تمثل ذلك المؤشر في فتح العثمانيين لجزيرة قبرص، التي كانت آنذاك تابعة للبندقية. (فريد، م. 1983: 255) مما دفع بالأوربيين إلى التحرك نحو ليبانتو. فلما شعر السلطان سليم الثاني بالقلق تجاه الغارات التي كان تقوم بها السفن القبرصية ضد المصالح العثمانية، خاصة في القسم الشرقي في البحر المتوسط؛ أنذرها لمرات عديدة، وعندما نفذ صبره، بعث للمرة الأخيرة مبعوثا إلى البندقية رسولا يسمى شاوش كوباد، يطلب من حاكمها تسليم الجزيرة على شرط إبقاء السلم بين البلدين. وكانت البندقية الجمهورية الإيطالية الوحيدة التي كانت غير خاضعة للإسبان، لها علاقات تجارية مع الدولة العثمانية وتدفع لها بعض الضرائب. لكن مجلسها رفض ذلك التهديد.(Chac, P.1935:4) عندئذ قررت الدولة العثمانية تجهيز قوة بحرية بلغت مائة ألف جندي، وعين على رأسها بيالي باشا قائدا للقوات البحرية، كما أرسل السلطان إلى علج علي الذي كان في تونس، يطلب منه الالتحاق بأسطوله للمشاركة في فتح قبرص. فأسرع هذا الأخير وطلب من خليفته مامي قورصو يدعوه إلى تجهيز الأسطول لجزائري.

أقلع الأسطول العثماني من ميناء نيقريبون (Negrepont) بجزيرة رودس في أول جويلية 1570، ولما بلغها، بدأ الإنزال في خليج ليماخول(Limajol) في 22 من نفس الشهر، وكانت قوات دفاع الجزيرة تتألف من 8254 مقاتل. (Maxange, D.1930:133.)

وفي 9 سبتمبر نظم القائد العثماني اسكندر هجوما عاما تمكن من احتلال ثلاثة حصون أدى الأمر إلى سقوط مدينة نيقوسيا، ثم تبعتها مدن الجزيرة الأخرى. أما عن دور علج علي في ذلك الفتح فتذكر المصادر أن بايلرباي الجزائر لم يتمكن من الوصول في الوقت المناسب لانشغاله وهو في الطريق إليها بمجابهة القوات المسيحية التي صادفها وهو في طريقه إلى مساندة الأسطول العثماني، غير أنه أرسل أحد قادته وهو قارة خوجة (Kara Hoça) ، وسلمه الأعلام التي استولى عليها من فرسان مالطا، ولما بلغ قارة خوجة جزيرة قبرص المحاصرة، رفع تلك الرايات، فلما رآها المسلمون زادت من معنوياتهم، بينما أثرت بالعكس في نفوس أهل الجزيرة (سي يوسف، م.1988: 108). بعد قبرص هاجمت القوات العثمانية جزيرتي كريت وكذلك جزيرة وزانتي(Zante) الواقعة في المدخل الجنوبي لخليج باتراس الذي يؤدى إلى ليبانت حيث تقع المعركة. لكنها لم تقم بفتحهما، وإنما تمكنت من فتح بلدتي دولتشيغنو(Dulcigno)، وأونتيفاري(Antivari) الواقعتين على بحر الأدرياتيك. (فريد ، م. 1983: 256).

3 ـ نداء البابا وتشكيل التحالف المسيحي:

ولما علمت البندقية بالتفوق العثماني في المنطقة، سارعت إلى طلب الإغاثة من إسبانيا والبابا والدول المسيحية الأخرى. وعلى الرغم من عدم وئامها التام معها، أسرعت الأمم المسيحية لتلبية نداء البندقية، خوفا من امتداد الزحف الإسلامي نحو إيطاليا (فريد، م. 1983: 257) وقد ساهم البابا بيوس الخامس بدور كبير في جمع كلمة المسيحيين. فقد سارع إلى وضع أسطوله تحت قيادة مارك أونطوان كولونا (Marc-Antoine colonna)لدعم البندقية، وبعث وفود إلى ملوك إسبانيا والبرتغال وفرنسا وبولندا، وإلى أمراء

إيطاليا، وإمبراطور ألمانيا ، وإلى ملك موسكو، ودعاهم إلى ضرورة تحالفهم لمساندة البندقية في معركة فاصلة، وبين لهم أن الخطر لا يهدد مملكة قبرص فقط، وإنما كل الممالك الغربية، ودعا إلى تشكيل تحالف ضد الأتراك والدفاع المشترك عن المسيحية. (Rohrbacher, R.F. 1859:579-580)

أسفرت تلك التحركات إلى توقيع " الحلف المقدس" في 25 ماي 1571، شاركت فيه إسبانيا والبندقية ودويلات مسيحية أخرى. وللحفاظ على العلاقات الجيدة بين أعضاء التحالف؛ عين البابا رئيسا له، ولم يتم الإعلان عنه إلا بعد مرور شهرين من توقيعه، أي في يوم 28 جويلية. (Maxange, D.1930:131.) وعين البابا دون خوان النمساوي قائدا عاما لقوات لتحالف. وقد بلغ عدد مراكب أسطول التحالف ثلاثمائة وسبعة عشر سفينة تنتمي إلى كل من إسبانيا، والبندقية والبابوية، ورهبنة مالطا. (Maxange, D.1930:134.)

4 ـ نداء السلطان العثماني لبايلرباي الجزائر علج علي(Kiliç Ali) :

ولما علمت القيادة العثمانية في اسطنبول بالتحضيرات المسيحية، عزم السلطان هو الآخر على تعزيز قواته للمجابهة، حيث أرسل إلى حكام الأقاليم يدعوهم إلى إعداد قواتهم. ولما كانت الجزائر على الدوام تحظى بمكانة خاصة في ضم قواتها إلى جانب القوات العثمانية في مواجهة الأخطار المسيحية، أرسل السلطان خطابا إلى بايلرباي الجزائر مؤرخا في 2 ذو القعدة 978هـ، يطلب منه الانضمام إلى الأسطول العثماني، جاء فيه : ((**لقد تقرر في هذه السنة الخيرة غزو الكفار من البر والبحر وإلحاق الخسارة بجزره المعادية. هزمه الله. وكذلك بقصد دفع ورفع مضرته وفساده، ونظرا لاعتمادي الهمايوني على حسن فراستك وكياستك ووفور شجاعتك وشهامتك ، فإنني آمرك ومن معك من السفن والقاليتات بكامل أسلحتها بالتوجه عاجلا لملاقاة المشار إليه الوزير برتو باشا**)) (سي يوسف ، م.1988: 115- 116). وبعد مرور أربعين يوما من الخطاب السابق، أرسل السلطان خطابا آخر لعلج علي يحثه فيه على عدم التأخر في الالتحاق به، دون إهمال البلاد التي كان على رأسها، على أن يخلف على رأسها الرجال الأكفاء.

وتلبية لذلك النداء خرج علج علي من الجزائر في ربيع سنة 1571 (Rotalier ,Ch.1841:257)، على رأس حوالي خمسين سفينة، للالتحاق بالأسطول العثماني، الذي كان تحت قيادة بيالي باشا، وفي طريقه هاجم علج علي عدة مواقع مسيحية من جزر ومناطق ساحلية ، منها جزيرتي كاندي (Candie) وسيريغو (Cerigo) لتابعتين للبندقية، (Haedo, D.1824: 412.) بالإضافة إلى مواقع مسيحية أخرى، في كل من بحر الأدرياتيك والجزر الأيونية. وتمكن أحد رياسه وهو قارة خوجة (Kara Hoca)من شن غارات على أراضي البندقية نفسها. (Braudel, F.1982: 393.) كما قام علج علي بترصد الأخبار عن تحركات الأسطول المسيحي، وإبلاغ قيادة الأسطول العثماني بذلك .

5 ـ المعركة :

كان الأسطول المسيحي قد غادر مضيق ميسينا في 16 سبتمبر 1571، وكان موزعا على النحو التالي، حيث كان معظم البنادقة يحتلون الميسرة، وعلى رأسهم أغوستينو بارباريغو (Agostino Barbarigo)، ومعه ثلاثة وخمسون سفينة. وكان يحتل الميمنة أندري دوريا، على رأس ستة وخمسون سفينة، بينما كان الدون خوان النمساوي

يقود قلب الأسطول، المتكون من اثنين وستون سفينة، وكان يساعده كل من القائدين فينييرو(Viniero)، وكولونّا(Colonna).(Chac, P.1935:118-119).

استطاع قره علي(Kara Ali) - الذي كلف من قبل علج علي أن يقوم بعمليات ضد بعض السفن المسيحية - أن يتسلل إلى وسطهم في جنح ظلام الليل، وتمكن من القبض على أربعة أشخاص. تمكنت قيادة الأسطول العثماني من انتزاع الأخبار منهم حول عدد وحدات الأسطول والهدف من تحركه إلى تلك المنطقة.

بلغ الأسطول المسيحي رأس كولون في جنوب إيطاليا يوم 20 سبتمبر. وبعد ستة أيام وصل إلى جزيرة كورفو، ثم تقدم نحو خليج باتراس الواقع عند مدخل خليج ليبانت، الذي أخذت تتجمع فيه السفن الإسلامية. كان عددها نحو ثلاثمائة وحدة، وهناك أرقام أخرى ذكرتها مصادر غربية تتراوح ما بين 200- 290 وحدة. كان على متنها خمسة وعشرون ألف رجل جاءوا من الجزائر واسطنبول وردوس وسوريا وطرابلس والأسكندري) (Maxange, D.1930:143. وكان هذا الأسطول موزعا على النحو التالي: علي باشا يحتل القلب، بينما كان محمد شولوك باي الأسكندرية يقود الميمنة، يساعده غافور علي، أما علج علي فكان يقود الميسرة.

وقبل شروع الأسطولين في المعركة. أعد كل منهما خطته حول للمواجهة. فقد اجتمع المجلس الحربي الإسلامي الذي ضم كل من علي باشا وبرتو باشا وعلج علي وجعفر باشا وحسن باشا بن خير الدين. وكان أمامهم خيارين إما المبادرة بالهجوم على العدو أو الانتظار داخل الخليج للرد على الهجوم المسيحي. فكان موقف علج علي هو أن يبادر الأسطول العثماني بالهجوم، لأنه لم يكن مجهزا تجهيزا كافيا بالمدافع والذخيرة ، كما اقترح التريث إلى غاية نهاية فصل الشتاء، حتى يتم تقوية الأسطول . وقد وافقه في رأيه عدد من الرياس، غير أن علي باشا خالفه في الرأي . وقد عبر أحد الكتاب عن هذه الحادثة بقوله : ((**اختلفت الباشوات في الآراء، فمنهم علي باشا أولوج قال : إن قوتنا البحرية ناقصة وضروري من استكمالها لأول ربيع القادم ، وكرر ذلك . ولرغبة محمد باشا الصدر الأعظم في كسر نفوذ برتو باشا لم يصغ لمذكرات علي باشا المذكور، بل استمال فكر علي باشا بن المؤذن في ترجيح الدخول في الحرب حالا. ثم قال علي باشا أولوج لعلي باشا بن المؤذن بعدم لزوم التوغل بالسفن في عرض البحر، ونادى بذلك بأعلى صوته مرارا ، فلم يقبل قولا منه إني لا اظهر شبه فرار حتى يقول الأعداء فرت الدونانمة العثمانية بل أسرع بالهجوم . فغضب علي باشا أولوج وناداه ثانيا وقال: إن الهوى ضد مراكبنا وصالح لمراكب الأعداء، فلم يصغ لقوله**))، وقرر الخروج للعدو.(حليم، إ. 100:1988). وبدأت المعركة بين الطرفين في 7 أكتوبر 1571 في الخليج ، الواقع بين باتراس وليبانتو.

وبعد ثلاث ساعات من بداية المعركة، انهزم جيش الميمنة من الأسطول العثماني وكذلك وسطه، اللتان كانتا تجابهان على التوالي ميسرة الأسطول المسيحي المتكون من البنادقة على الخصوص ، وقلبه الذي كان يقوده دون خوان، حيث قضي على كل من محمد شولوك قائد الميمنة ، وعلي باشا القائد العام للأسطول الذي كان يقود القلب،ثم تحولت المعركة إلى مجابهة سفينة ضد سفينة.

6 - دور الأسطول الجزائري بقيادة علج علي في المعركة:

وبينما كان القتال يجري في غير صالح المسلمين على الجبهتين السابقتين، كانت الجبهة التي كان يقودها علج علي على رأس الميسرة تعرف مسارا آخر. فقد استغل فرصة ابتعاد دوريا عن بقية الأسطول المسيحي، وانقض على السفن المالطية، وتمكن من الاستيلاء سفينة القيادة، التي كان يقلها غيستياني(Guistiani) واستولى على رايتها، ولما حاول خوان دي كوردونا (Jean de Cordona) استرجاع تلك السفينة ، تمكن علج علي من هزيمته، والقضاء على معظم قواته التي كان عددها خمسمائة رجل، كان من بينهم ثمانية ضباط، ينتمون إلى عائلات نبيلة في أسبانيا، ولم ينج منها سوى خمسين رجلا فقط. (Chac, P.1935:148) وقد ذكر صاحب كتاب '' التحفة الحليمية '' أن علج علي قد أظهر ((من الشجاعة والمهارة في تفريق وإغراق سفن الأعداء ما يحير الأفكار)) . ولما حقق علج علي انتصاره في جبهته، تحرك نحو قلب المعركة، ولكن بحذر شديد خشية وقوعه في الحصار . وعندما علم بوفاة محمد علي باشا تولى بنفسه قيادة الأسطول. (Grammont, H.D. 1887:108)

ولما حسمت المعركة، على جبهتي الميمنة والوسطى لصالح المسيحيين ، جمع هؤلاء صفوفهم، وتوجهوا نحوه بهدف محاصرته. لكن علج علي سرعان ما أدرك مخططهم ، فأسرع إلى الانسحاب يقود جناحه إلى خارج نطاق المعرك، ثم توجه على عجلة إلى جزيرة سانتا مورا(Santa Maura) (Echiali, R.R.1999:70) ، ومعه ستين سفينة، حيث أشرف على تجميع الأسطول الإسلامي، قبل توجهه إلى اسطنبول. ولما بلغ ذلك السلطان العثماني أصابه غضبا شديدا، بينما الصدر الأعظم قد ندم على ما فرط منه، لأنه لم يكن يتوقع أن تصير الأمور إلى هذه الدرجة، ولهذا فإنه عزم على الاهتمام الكبير بتقوية البحرية ونظامها (حليم ، إ. 1988:101) .

7 ـ نتائج المعركة وأسباب هزيمة الجيش العثماني:

لقد كانت الخسائر العثمانية عظيمة، فقد مات أكثر من ثلاثين ألف من المسلمين خلاف ما أسر من الجنود ، فقطعوا رؤوسهم وعلقوها على صواري السفن، وعلقوا الرايات والأسلحة منكسين، احتقارا وانتقاما (حليم، إ. 1988:100). أما عن الخسائر المادية فقد حددها محمد فريد على النحو التالي ((أخذت مائة وثلاثون سفينة عثمانية، وأحرقت وأغرقت أربع وتسعون ، وغنمت ثلاثمائة مدفعا)). كما وضع بعض الكتاب الغربيين تفاصيل الخسائر العثمانية فذكر "بول شاك"، ص. 151، أنها بلغت 30000 قتيل و8000 أسير، وتحرير 12000 أسير مسيحي، وفقدوا 190 سفينة. أما "ماكسونج "، ص.151 ، عدد القتلى تراوح بين 25 و30 ألف قتيل ، واحتجاز 210 سفينة ، وتحرير 15000 أسير مسيحي ، و3846 أسير.

أما من جانب التحالف، فقد قتل ثمانية آلاف ، وجرح عشرة آلاف (Auphin, P.1967:185.)، كان من بينهم الأديب الأسباني ميغال سيرفانتيس (Miguel Cervantès)، الذي جرح خلال المعركة في ذراعه . بينما ذكر بروديل أن عدد الجرحى كان أكثر من ذلك بكثير المتمثل في 21000 جريح، كما فقد المسيحيون عشرة سفن (Braudel, F.1982:396.)

إذا كانت القوات الإسلامية بذلك الحجم، تضاهي القوات المتحالفة قد أصيبت بتلك الخسائر الجسيمة، دون أن تتمكن من الاستمرار طويلا في المعركة وإلحاق خسائر

كبيرة بأعدائهم، فإن الأمر يستدعي التساؤل عن أسباب تلك الكارثة التي لحقت بهم ، يمكن إجمالها فيما يلي :

1. عدم أخذ قائد الأسطول بنصيحة علج علي، الذي كان يعلم عبر جواسيسه عن تعداد القوات المتحالفة، لذا كان يفضل خروج سفن المسلمين إلى عرض البحر، حتى لا تبقى محصورة في مكان ضيق، يسهل على السفن المعادية رميها بالقذائف ، فتم إحراق العديد منها.

2 . كانت لدى القوات المتحالفة ست سفن ضخمة من نوع غالياس(Galeasse) من البندقية، التي دفعت الرياح أشرعتها نحو موقع المعركة، في مقدمة السفن المسيحية الأخرى. فكانت قادرة على التصدي للقصف المدفعي العثماني(17).

3 . كانت لدى أغلبية الجنود المسيحيين دروع شخصية حمتهم من ضربات السيوف وسهام المقاتلين المسلمين.

4. كان أغلب الجنود المسيحيين مسلحين بأسلحة نارية، بينما كان الجنود العثمانيين مسلحين بالسيوف الرماح والسهام.

5 . تخلي العثمانيين عن مشروع استرجاع الأندلس من يد النصارى، كما يجدر بالذكر أن تأثير هذه الموقعة البحرية الهامة في التاريخ أدت إلى فقدان العثمانيين لعدد كبير من خبرائهم البحريين مما صعب عليهم تعويضهم فيما بعد، وظهر ذلك جليا على البحرية العثمانية لاحقا.

8 . علج علي قائد عام للبحرية العثمانية:

رغم تلك النتيجة الحتمية التي آلت إليها تلك المعركة، وبناء على قدرة علج علي، الذي كان على رأس القوات الجزائرية، وتمكنه من إنقاذ عدة سفن من خطر الحصار الذي كان على وشك الوقوع بها، لمهارته القتالية ومواهبه في التسيير، بهرت المؤرخين الغربيين، والتي كان يضاهي فيها خير الدين، جعلت من السلطان يرى فيه الرجل الذي باستطاعته إعادة بناء الأسطول العثماني من جديد. فقد عمد 7 نوفمبر 1571 إلى تعيينه في منصب القائد العام للقوات البحرية العثمانية، إلى جانب احتفاظه بلقبه السابق بايلرباي إفريقيا. وتولى حكم الجزائر خليفته أحمد عراب، الذي أبلغ من طرف علج علي أن يحتاط من أي غزو محتمل قد تقوم به أسبانيا ضد الجزائر.

وعلى الرغم من الواقع المتردي الذي صارت إليه البحرية العثمانية عقب معركة ليبانتو، فإن الجهود لم تتوقف لإعادة بناء الأسطول العثماني من جديد، تحت إشراف كل من علج علي وبيالي باشا (Piyala Bey)، حيث تمكنا في ظرف وجيز، من تجهيز 250 سفينة حربية، وتوجيهها نحو سواحل البندقية، أسفرت عن قبول البنادقة معاهدة الصلح العثمانية عام 1573 م . وعلى الرغم من كون الحدث لم يرق إلى حدث معركة ليبانتو، فإن العثمانيين اعتبروه انتصاراً لهم لما حدث في المعرفة السالفة الذكر.

قائمة المراجع :

ابن أبي دينار، محمد بن القاسم القيرواني(1967) المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق: محمد شمام، تونس المكتبة العريقة .

بلحميسي ، م. (1972). غارة شارل الخامس على مدينة الجزائر 1541م- 948هـ بين المصادر الإسلامية والمصادر الغربية، "الأصالة"، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ، العدد 8 ، ماي- جوان ، صص.91- 111.

حليم ، ابراهيم بك. (1988). تاريخ الدولة العثمانية العلية ، المعروف بكتاب : التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العثمانية ، ط.1 ، بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية.

سي يوسف ، محمد . (1988) . قليج علي باشا ودوره في البحرية العثمانية ، رسالة ماجستير غير منشورة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، الجزائر.

فريد بك ، محمد. (1983) تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق، إحسان حقي، ط.2، بيروت: دار النفائس.

Auphin, Paul. (1967) . Histoire de la méditerranée, Coll. L'ordre du jour, Paris: table ronde.

Belhamissi, Moulay. (1983). Histoire de la marine algérienne 1515-1830, Alger : ENAL,.

Braudel, Fernand. (1982). La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque Philipe II, t.2, 5e ed. Paris: Armand Colin.

Echiali, Rachid Réda. (1999) : L'épopée de Euldj-Ali Rais, Alger: éditions Dahlab.

Falloux, Le Comte de. (1858) . Histoire de Saint Pie V Pape de l'ordre des frères prêcheurs, t.2, 3e. ed. Paris: Amboise Bray, Libraire-éditeur.

Grammont, H.D. (1887). Histoire d'Alger sous la domination turques 1515-1830, Paris: Ernest Leroux.

Haedo , Diego de. (18801881). Histoire des rois d'Alger , Traduit par: H.D. Grammont, Revue Africaine, OPU,t.24, 25, pp.(37-69,116-132,215-239,261-290,344-372,401-432)

Hammer, J. (1837).Histoire de l'empire Ottoman depuis l'origine jusqu'à nos jours , traduit de l'Allemand par J.J.Hellert, Bellizard, t.6, Paris.

Maxange, Deffontin. (1930). Alger avant la conquête, Euldj Ali corsaire barbaresque, Beyler Bey d'Afrique et grand amiral. Paris: Pedone.

Paul, Chac. (1935). Deux batailles navales, Lepante – Trafalgar, Paris : Les éditions de France.

Rohrbacher, René François. (1859). Histoire Universelle de l'église catholique, t.24, 3eed. Paris : Gaume frères et J. Duprey.

Rotalier, Ch. De. (1841). Histoire d'Alger et de la piraterie des turcs dans la Méditerranée a datte du seizième siècle, t.2, Paris: Paulin.

نظام الخماسة في القطاع الوهراني
(سيدي بلعباس نموذجا)

مصطفى حجازي،
جامعة معسكر.

ارتبطت فكرة الاستعمار الفرنسي بالأرض في الجزائر، حيث قام بنقل ملكية الأراضي من الجزائريين إلى الأوربيين بمراسيم وقوانين مختلفة، وسعى أيضا إلى استغلال الفلاح الجزائري استغلالا بشعا، وذلك من خلال تطبيق نظام الخماسة الذي قام على إجراءات ظالمة خدمت كثيرا المستوطن مما أدى إلى رواج هذا النظام في فترة معينة باعتباره زاد المستوطن ثراءا والخماس فقرا وعبودية.

1 - التكييف القانوني ومصدر نظام الخماسة :

كثيرا ما كان ينظر إليه (الخماسة) على أنه نوع من العقد له بعض التشابه مع عقد إيجار المزارع بالشراكة (مزارع يقسم المحصول مع صاحب الأرض) في القانون الفرنسي. هذا ليس صحيحا فعقد الخماسة هو عقد خاص في الدول العربية النقطة الوحيدة له هو تشابهه مع عقد الإيجار المزارع بالشراكة، غير أنه يقف على حد سواء لعقد التأجير واتفاق الشراكة والذي مثله يمكن أن نسميه عقد غير مسمى. في عقد الخماسة يوفر مالك الأرض، الأراضي، البذور والثروة الحيوانية، أما المستأجر يحصل على تعويض من عمله يقدر ب 1/5 من محصول منها ٬وقد حصل على الاسم الخماس من الاسم الجماعي (الخمس) من كلمة (خمسة) (khamsa) والتي هي الوحدة وهذه النسبة حاليا قابلة للتغيير (CAOM : 1H /111) .

في الواقع يبدو عقد الخماسة في صراع مع تعاليم الشريعة الإسلامية وهو يعني أن السعر في عقد الإيجار كما هو الحال في جميع العقود الأخرى يثبت بشكل واضح من دون أي حصة عشوائية، وهذا مهم للغاية : معرفة قوة الحكم الإسلامي، فقد يتساءل المرء إن لم يكن نموذجا مستمدا من القانون الروماني القديم le colonat (عقد المستعمرين) المفروضة على النوميديين المهزومين مثل الشعوب الأخرى التي غزاها جحافل سكيبيو الإفريقي Scipion l'Africain ويبدو واضحا أن مصدر العقد الخماسة ليس على وجه التحديد من مصادر إسلامية بل سبق ذلك مجيء النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

على أي حال في القرن الرابع عشر حين ذكر«سيدي خليل» الخماسة في كتابه "المختصر" لم تكن مّألوفة حيث أن زراعة الأرض لم تكن في الواقع لرجل حر أو شريف، فقد قدمت العبودية الجزء الأكبر من العمالة الزراعية في شمال إفريقيا وبالخصوص منذ الغزو الفرنسي سنة 1830 م، عرفت الخماسة رواجا متزايدا، شجعت في ذلك من خلال التوصل إلى تسوية تدريجية مع السكان الأصليين (الأهالي) في الريف الجزائري لضمان السيطرة على الأرضي وحراسة مواقع الأهالي. إلا أن في ثلاثينات القرن العشرين بدأ عقد الخماسة في تدهور خطير وسوف يهمل تطبيقه في المستقبل القريب. (CAOM : 50/20)

قبل بحث وتحديد الأسباب وأثار الاختفاء التدريجي لهذه الظاهرة، يبدو أنه من المفيد لسهيل الدراسة لفترة وجيزة، إثبات ما هي الطرائق والجوانب المختلفة التي تقف على هذا العقد بالغرب الجزائري .

2 - شروط نظام الخماسة في الغرب الجزائري :

لقد حافظ عقد الخماسة على شكله الأصلي في المناطق التي لا يزال فيها موجودا، فبالإضافة إلى العمل لميداني على الخماسة القيام لحساب المالك بتنظيف دورات الحظائر الزراعية، الإسطبلات، نقل الماء وحطب التدفئة وبالتالي يجب أن يكون كل وقته لصاحب العمل، هذا الأخير من جانبه عليه تلبية جميع احتياجات الخماس وعائلته ، يستوفي هذا الإلتزام من خلال تقديم مواد عينية ونقدية، ويتم خصمها في وقت تسديد الحساب من خمس 1/5 المحصول المتفق عليه في العقد. في بعض الأحيان، لكن نادرا، في المساحات الواسعة، يوظف المالك عدة خماسين، أربعة كحد أقصى وفي هذه الحالة يقتسمون 1/3 أو1/4 من المحصول.

هل يمكن القول أن في أغلب الأوقات نصيب المحصول الذي يعود إلى الخماس ناقصا بسبب السلفة (avances) وذلك حتى في سنوات العجاف، كما أنه عليه أن يدفع المبلغ المحدد لصاحب الأرض الذي يوظفه وبالتالي يسقط في وضعية القنانة التي لا يمكن مغادرتها أبدا. لقد واجه تجنيد الخماسين في بعض المناطق بعض الصعوبات نظرا للمنافسة وخصوصا منذ الحرب العالمية الأولى في طريقة استخدام الأراضي الزراعية من طرف العامل الزراعي الأجير، هذا عرض من أعراض التطور الاجتماعي التي ميزتها بعمق بعد الأزمة الاقتصادية العالمية ونتائجها، وبالتالي كان على الملاكين منح لخماسي المستقبل شروط عمل مرنة ومفيدة (BIB. AOM B//833).

قبل تحديد تفاصيل هذه البنود الجديدة فانه لا يخلو من الفائدة، لمزيد من الوضوح التمييز في أجزاء بقيت عامة في جميع العقود بمحافظة وهران.

أ - الشروط المشتركة لكل عقود الخماسة:

* شكل العقد : يكون العقد لفظيا ويمر دائما أمام أعيان القبيلة، وكان يعقبه سابقا، نادرا ما يستخدم اليوم قراءة الفاتحة في حضور شهود، والفاتحة هي الصيغة الدينية المقدسة، يعطي نوعا من الجدية من عقد تم إنجازه، وبالتالي استمرار الصيغ السرية للالتزام في القانون الروماني القديم.

* مدة العقد : تشمل مدة العقد كل الفترة الزراعية للسنة حيث تبدأ من الأمطار الأولى للخريف إلى نهاية الحصاد أي في شهر أوت.

ب- التزامات المالك (صاحب الأرض)

- توفير البذور والأسمدة.
- توفير الثروة الحيوانية والتي تبقى في كل الأحوال ملكا لصاحب الأرض.
- توفير العتاد الزراعي وصيانته.
- السلف الكافي لضمان وجود الخماس وعائلته طيلة الحملة الزراعية، هذا السلف يمنح على الأساس السنوي : 02 قنطار من الشعير، 01 قنطار من القمح، 200 فرنك نقدا.

وتقوم على أساس طريقتين:

❖ عند بداية عمل الخماس: يمنح مالك الأرض السلفة إذا كان لديه ثقة في الخماس.

❖ خلال العقد : حسب حاجيات الخماس وبالتالي من المرجح أن يتجاوز الأساس السنوي أعلاه.

يضع المالك تحت تصرف الخماس مساحة تقدر بين 1/6 إلى 1/4 هكتار كنوع من العقد يسمى " عزل " (أي وضعه على جانب) والذي ليس للمالك أي حق فيه، وأخيرا الدفع عند جني المحصول، النصيب الذي يعود إلى الخماس ويتغير حسب المناطق (CAOM : 1H/111΄)

ج- إلتزامات الخماس

❖ الأعمال الزراعية : كالحرث، والبذر، نشر الأسمدة، تنظيف أماكن العمل في المزرعة، نقل الماء وخشب التدفئة وأخيرا فهو مسؤول نسبيا على نصيبه من المحصول في تكاليف الحصاد ويعود محصول التبن كاملا إلى صاحب الأرض.

❖ حراسة الماشية : المسؤولية العامة تعود على الفلاح (صاحب الأرض)، ولكن عموما أبناء الخماس من كبار السن هم الذين يقومون بالرعي ويضمنون الحراسة، ويدفع صاحب الأرض إذا في الربيع والصيف على كل رأس من الماشية من 06 إلى 15 فرنك في الشهر. كما يمكن لمالك الأرض أن يقدم بقرة أو خروف " كعزل" إلى الخماس وفي هذه الحالة إنتاج الحليب، الزبدة أو الصوف يتم تقاسمها بالتساوي بين مالك الأرض والخماس، لكن في كل الحالات تزايد عدد المواشي يعود إلى المالك.

❖ تسديد السلفة : يسدد الخماس السلفة على مقدار حصته من الحصاد، وعندما لا يستطيع التسديد بسبب فشل المحاصيل أو لأن النسبة تتجاوز السلفة حصته، يمكن له أن يطلب تأجيلها للسنة المقبلة، فالخماس المدين بحسن نيته يجدد دائما عقده ليتحرر.

❖وسيلة القسر للتسديد : يمكن لصاحب الأرض استخدام سلطة الأعيان، وذلك بتدخل (القايد) في نهاية المطاف لإرغام الخماس على التسديد، وإذا لم يحل المشكل تعرض على القاضي في نهاية الأمر.

❖ مسؤولية الخماس عن الفقدان أو السرقة :

- إذا تعلق الأمر بالمحصول : فهي مسؤولية مشتركة بين صاحب الأرض والخماس اللذين يتحملا الخسارة بمقدار النصف.

- وإذا تعلق الأمر بالماشية : الخماس ليس مسؤولا عليها، باستثناء إذا كان مسؤولا بوضوح أي صاحب السرقة أو إساءة استعمال حيوانات المالك. (CAOM :50/20)

د- الالتزامات المشتركة لصاحب الأرض والخماس:

- يتحمل صاحب الأرض والخماس المسؤولية المشتركة لأجور الحصادين بما يتناسب مع حصصهما، كما يطلب من الخماس العمل في موسم الحصاد بنفس ظروف العمال الآخرين المشاركين في هذه المناسبة، لكن على المالك توفير الغذاء للعمال الآخرين وليس للخماس. أما الضرائب العقارية فتدفع من صاحب الأرض والخماس بما يتناسب مع حصصهما.

هـ- الشروط الاختيارية: يمكن لصاحب الأرض أن يوفر مسكنا مجانيا للخماس أو على الخماس بناء بنفسه كوخا على الأراضي التي يملكها صاحب العمل. كما يمكن للخماس وحسب الاتفاق بين الطرفين ضمان إلا خدمة الحرث، في هذه الحالة يعوض في الحصاد بعامل أخر له الحق في 1/3 من النصيب الذي يعود إلى الخماس.

و- أسباب انقطاع عقد الخماسة: يمكن للعقد أن ينقطع لأسباب مختلفة:

❖ الخلاف بين الطرفين: سواء في العمل المنجز أو مقدار السلفة التي يتلقاها الخماس.

❖ تقصير في العمل أو تهاون الخماس: لا يمكن إقالة الخماس إلا في حالة سوء النية الواضحة الملاحظة من طرف الأعيان، في هذه الحالة صاحب الأرض وأمام الشهود يقدم النسبة التي تعود إلى الخماس المقال

وتحسب كذلك النسبة التي تمنح للخماس الذي يعوضه، وأجر الخماس المقال تمنح إلا بعد جني المحصول.

❖ مرض أو وفاة الخماس: في حالة مرض أو وفاة الخماس قبل المحصول، فعلى أبناء الخماس ضمان استمرارية العمل حتى لا تفقد الحقوق المكتسبة، وإذا رفض الورثة الاستمرار فسوف يفقدون كل أرباح العمل المنجز. أما مرض أو وفاة صاحب الأرض لا يقطع في أي حال العقد، فالورثة يحتفظون بالخماس حتى نهاية العقد (CAOM :1H/111)

3- الشروط الخاصة لنظام الخماسة بمنطقة سيدي بلعباس

أ- المناطق التي اختفى فيها تماما نظام الخماسة أو في طريق الزوال:

بوشبكة (ك ص) – سيدي علي بن يوب (ك ص)– بقايد بلعربي (ك ص)– زروالة (ك ص)

سيدي لحسن (ك ص) – لمطار (ك ص) –سيدي علي بوسيدي (ك ص)- سيدي إبراهيم (ك ص) – سيدي بلعباس (ك ص) – مولاي سليسن (ك ص) – طابية (ك ص) – حاسي زهانة (ك ص) – تيغاليمات (ك ص) – تلاغ(ك ص).

- في طريق الزوال في المراكز التالية:

البلديات الكاملة الصلاحيات	عدد الخماسين	السنة
- سفيزف	24	1938
- تسالة	03	1938
- تسالة	12	1937
- سيدي حمادوش	25	1938
المجموع	70	

المصدر : (CAOM : 10H90)

المناطق التي يتناقص فيها استخدام نظام الخماسة :

- يوب (ك ص) : 98 خماس في 1938 (300 خماس تقريبا في سنة 1925).
- تلاغ (مختلطة) :2312 خماس في 1938 (2800 خماس تقريبا في سنة 1925).
- المجموع : 2410 خماس

ج- المناطق التي ظل استخدام نظام الخماسة فيها ثابتا أو في ارتفاع :

ازداد عدد الخماسة في البلدية المختلطة مكرة بمنطقة سيدي بلعباس بسبب ارتفاع الملاك الصغار، كما فرضت الأزمة الاقتصادية 1929 على مجموعة من الفلاحين ببيع أراضيهم وذلك بسبب عدم امتلاكهم لوسائل الاستغلال حسب الطرق الحديثة الأكثر إنتاجا ؛ ولنفس الأسباب تخلى عدد كبير من المزارعين الصغار عن ملكياتهم واضطروا للعمل كخماسين غالبا في أراضيهم.

والجدول التالي يمثل عدد سكان الأوروبيين والأهالي وعدد الخماسين في سنة 1938 بمنطقة سيدي بلعباس:

البلديات	الأوروبيين	الأهالي	المحاصيل	الخماسة
بقايد بلعربي	282	688	الكروم	زال
	377	1530		
يوب	857	883	الحبوب	98 في 1938
بوشبكة	760	1900	الكروم	زال
	242	526		"
سيدي عل بن يوب	1159	1803	كروم	
زوالة	761	692	كروم	"
سيدي لحسن	1465	5528	كروم	"
لمطار	1085	1117	كروم	"
	1437	1412		
سفيزف	518	544	كروم+الحبوب	24 في1938
سيدي خالد	25.922	19.688	كروم	زال
	346	2664		"
سيدي علي بوسيدي	654	541	كروم	
سيدي إبراهيم	806	915	كروم	"
سيدي بلعباس	1.601	2.875	كروم	"
	515	2.977		
مولاي سيلسين	410	2.238	كروم+الحبوب	"
طابية	477	1733	كروم+الحبوب	"
	712	2413		"
حاسي زهانة	1110	20.852	كروم+الحبوب	
تلاغ	2331	26.919	حبوب	"
تنيرة			كروم+الحبوب	40 في 1938
تسالة			كروم+الحبوب	05 في 1938
تيغاليمات			كروم+الحبوب	زال
سيدي حمادوش			كروم+الحبوب	25 في 1938
مكرة			كروم+الحبوب	1000في 1938
تلاغ مختلطة			حبوب	2312 في 1938

المصدر :(AWO : F35)

ازداد عدد الخماسة في البلدية المختلطة بمكرة بسبب ارتفاع الملاك الصغار، فقد بلغ عددهم 1000 خماس سنة 1938 مقارنة بسنة 1925 الذي بلغ عددهم 785 خماس، كما فرضت الأزمة الاقتصادية العالمية 1929 على مجموعة من الفلاحين بيع أراضيهم وذالك بسبب عدم امتلاكهم لوسائل الاستغلال حسب الطرق الحديثة الأكثر إنتاجا ولنفس الأسباب تخلى عدد كبير من المزارعين الصغار عن ملكياتهم

واضطروا للعمل كخماسين غالبا في أراضيهم.

4- أسباب اختفاء أو انخفاض استخدام نظام الخماسة بمنطقة سيدي بلعباس :

أ- الأسباب الاقتصادية

أ1- توسع الاستعمار الرسمي والخاص : بلغ العنصر الأوربي في الغرب الجزائري 416.005 ساكن، مقابل 1.168.000 ساكن من الأهالي أي تقريبا أكثر من الربع.إن أهمية هذا التجمع ليست لأسباب جغرافية بل التغلغل إلى الداخل سهل نسبيا ، لكن أيضا وكما قال "أوغوستان برنار Augustin Bernard في كتابه "l'Algérie" صفحة 346 (أن السكان الأصليين متمسكين بأرضهم) وفي الواقع فإن الاستيطان في مقاطعة وهران اتبع التدرج التالي :

1834 :595 هكتار حول وهران وفي 1937 : 1.064.140 هكتار، إضافة إلى 80.000 هكتار تقريبا من مساحة المدن والقرى التي تأسست منذ الغزو, وفي مجموع الأراضي المزروعة من 2.379.798 هكتار يبقى للأهالي 1.315.658 هكتار (أراضي المراعي المقدرة ب :3.400.000 هكتار لم تدرج)لكن في هذه المساحة المقدرة ب :1.064.140 هكتار يجب علينا أن نفرق فيها بين الاستعمار الرسمي والخاص

❖ <u>الاستعمار الرسمي</u> : كانت الموارد الرئيسية في البلاد تتواجد في مجال تربية الماشية وبالخصوص الأغنام، فالمالكين الحقيقيين كانوا من الأسر الاستعمارية الكبيرة يملكون أراضي زراعية شاسعة، أما الخماس فقد كان بائسا جدا في المجتمع ويعتبر أقل من العبيد في القرون الوسطى، وبالتالي يعتبر الاستعمار الرسمي من العوامل الأساسية في التحول الاقتصادي الذي عرفته الجزائر فقد ساهم في تحسين وضعية الأراضي بالنسبة للمستوطنين وزادوا ثراء بينما تردى الوضع الاقتصادي على الأهالي.

ويمكن لنا أن نلخص اعتراضاتنا الرئيسية على الاستعمار الرسمي في نقطتين :

- لقد استقر الاستعمار الرسمي على أفضل الأراضي ومنابع المياه التي يمكن الوصول إليها مع إبعاد الفلاحين الأهالي إلى مناطق أقل خصوبة، وبالتالي يحصل على محصول أقل جودة وغير مؤكد.

- استولى الاستعمار الرسمي على مساحات شاسعة من أراضي البور أدى إلى انخفاض نسبة كبيرة من المراعي خاصة عندما نعرف أن الأغنام هي الثروة الأساسية للأهالي.

لكن في وجود هذا الخطر الذي يمكن أن يحصل للفلاحين الأهالي في كل الأحوال يمكن أن تكون هذه الظاهرة محدودة، لكن الاستعمار الخاص لا يعرف أي توقف وليس له حدود وهذا هو الخطر الكبير.

❖ <u>الاستعمار الخاص</u> : أكثر من 500 هكتار تم الحصول عليها في القطاع الوهراني من طرف الاستعمار الخاص، أصبحت خطيرة للغاية على اقتصاد المناطق الريفية للسكان الأهالي.

في سنة 1935 قدرت مبيعات العقارات في المناطق الريفية بعقود موثقة في إدارة وهران من طرف الأهالي للأوربيين 110.000 هكتار أما من طرف الأوربيين للأهالي فقد بلغت 1915 هكتار.

وعليه نلاحظ على الفور الفرق الشاسع في هذه العملية بين العنصر الأوربي والأهالي وبداية اختفاء نظام الخماسة. من خلال ما سبق نلاحظ أن نظام الخماسة غير موجود إلا في

مساحات بين 10 و20 هكتار، لأن الممتلكات الواسعة مستغلة حسب تقنيات زراعية حديثة وهذا ما يحقق شعار :" الخماسة وسيلة عمل فقيرة، لزراعة فقيرة " (BIBAOM :B//2262)

أ2 - الأساليب الزراعية الحديثة

انتشرت الطرق الحديثة في الزراعة أكثر فأكثر خاصة لدى المستوطنين الكبار، لكن الأمر لا يمكن تطبيقه لعدد كبير من الأهالي بسبب نقص الوفرة المالية. في الواقع فإن الميكنة تبعد الخماس من استخدام الأراضي ويتطلب المزيد من القوى العاملة الموسمية والمتخصصة. يقول " جورج إيفار"George yver " حول هذا الموضوع : "ان التسوية النهائية، وتوسيع الاستيطان على حد السواء الخاصة والعامة، تعود إلى 25 سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر بالتزامن مع إنشاء زراعة الكروم (حاليا هناك 234654 هكتار من الكروم في القطاع الوهراني)...... وفي الوقت نفسه، فإن الملكية الخاصة الصغيرة المزروعة من طرف المالك وعائلته والتي كان إنشاءها هدفا للاستيطان الرسمي، تميل إلى الاختفاء لصالح الأملاك المتوسطة والكبيرة التي تعمل وفقا لأساليب علمية، مع المعدات المتطورة التي تتطلب استخدام اليد العاملة، أين تختلف عضويتها مع الأعمال الموسمية والذي غالبا ما يحدث تجنيد في المناطق النائية، هذا التحول الذي يؤدي إلى انخفاض تدريجي من سكان المناطق الريفية التي تتوجه إلى المناطق الحضرية، وهو في حد ذاته تأثير سلبي كبير على التوازن في البلد "(CAOM : 1H/111)

بعد إنشاء المدرسة الفلاحية في منطقة سيدي بلعباس في شهر نوفمبر 1930 أصبح المستوطن يرتكز على العمال الدائمين بالمنطقة، وحسب المهندس " روت "فإن الزراعة الأوروبية الحديثة لها تأثير مباشر على الحياة الاقتصادية والاجتماعية للأهالي، لأنها تؤدي إلى زوال نظام الخماسة من خلال المردود والإنتاج. (AWO :F 35)

أ3- ارتفاع الأجور الزراعية

ارتفعت الأجور الزراعية وفضل الخماس التخلي عن عمله ليصبح عاملا زراعيا ورجلا حرا، حتى وإن بقيت حياته بائسة جدا لكنها مضمونة ومكاسب أقوى وإن كانت نادرة جدا في بعض الأحيان خلال المواسم الميتة، رغم كل ذلك إلا أنه انتقل من حالة شبه الإرتقاق إلى وضعية أنقذ فيها حريته وكرامته مع ضمان رزقه بطريقة متوازية.

ب- الأسباب الاجتماعية:

ارتفاع عدد سكان الأهالي بحيث نلاحظ من خلال الجدول التالي ما يلي :

	1925	1935	1937
الأهالي	1.020.000	1.225.682	1.168.057
الأوروبيين	380.000	399.674	416.005

المصدر : (CAOM: 1H/111)

ما يعطينا كمتوسط بالنسبة للأوروبيين ارتفاع يقدر ب 1/10. أما بالنسبة للأهالي ارتفاع بالأكثر من 1/5 لنفس الفترة.

- فما هي النتائج المترتبة على هذه الزيادة السكانية ؟

❖ التخلي عن الأرض : من الآثار الأولى لزيادة عدد الأطفال في الأسرة هو التخلي عن الأرض الأبوية، حيث أنها لا تستطيع إطعامهم وبالتالي تؤدي تضخيم البروليتياريا الحضرية.

❖ انخفاض القدرات المهنية الريفية_: هذه الحركة نحو المدن تؤدي إلى نتيجة مؤسفة كانخفاض القدرات المهنية للمزارعين الأهالي. وبقاء في المزارع الصغيرة إلا كبار السن الغير القادرين عن العمل وأخيرا فإن عدد الأطفال هو في حد ذاته سببا للتفكك من تراث الأجداد والتجزئة المتعاقبة بعد كل حالة وفاة هذه الحالة مفضلة عند الاستعمار لأن قانون 1897 يقوم بفرنسة الأراضي الغير قابلة للتصرف.

خــــــلاصــــة

- كانت أجور الحصاد في السنوات المقبولة بين 200 إلى 250 فرنك شهريا أي 3000 فرنك لمدة سنة من العمل، للأسف في كثير من الأحيان يفشل نظام زراعة المحاصيل ما يؤدي بالفلاح إلى الوقوع في الديون وبالتالي يفقد أرضه الزراعية وحتى حريته ويقع شبه الإرتقاق لسنوات عديدة.

- إن الخماس في مقابل حريته يضمن وجوده ووجود عائلته في الحاضر فقط، وإذا كان لا يعرف أجر أهم عامل زراعي أو حضري، كذلك لا يعرف مواسم الذروة في الإنتاج أو البطالة فإنه لا يعرف أيضا مشاكل اليوم التالي وغموض المستقبل.

- في غالب الأحيان يستخدم نظام الخماسة في الأراضي الفقيرة أين المردود لا يسمح باستخدام اليد العاملة الأكثر تكلفة وبالتالي فنظام الخماسة يسمح للفلاح الصغير المعدم أن يضمن عاملا طول السنة دون تكاليف ثقيلة عليه، ثم أنه ليس لديه الأموال الضرورية لدفع أجور العامل الزراعي المتخصص.

- بالنسبة للاستعمار فإن الاحتفاظ بنظام الخماسة مفيد لأمن المستعمرة لأن الخماس لا يفكر إلا في توفير غذائه وغذاء عائلته طول اليوم دون التفكير في أمور أخرى، وبالتالي يصبح الخماس عنصر أساسي من عناصر الاستقرار في هذا البلد.

المصادر

1 - **Centre des archives d'outre mer.aix en Provence**
-1H/111 : Le contrat de khamessat en Oranie.
-5I/155 : Arrondissement de Sidi Bel abbés (monographie).
-5O/20 : Situation économique du département d'Oran.
-1H/63 : Rapport de situation agricole d'Algérie (Detrie,Sidi Bel abbés).
-BIB.AOM.B//833 :L'évolution économique de l'Algérie.
-BIB.AOM.B//2262 : Etudes des terres de Sidi Bel abbes.
-10H/90 : Situation générale de l'Algérie 1937.
2- Archives de la wilaya d'Oran.
-Dossier F35 : Enquête de khamessat dans la commune mixte de Mekerra.
-Dossier F35 : Questionnaire du 28 juin 1937 sur le khamessat.